وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب

الإله الخفي



تأليف: لوسيان غولدمان

ترجمة: الدكتورة زبيدة القاضي

الإلـه الخفي

الإلـه الخفي

تأليف : لوسـيان غـولـدمـان

ترجمة: الدكتورة زبيدة القاضي

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب
وزارة الثقافة – دمشق ٢٠١٠

العنوان الأصلي للكتاب :

« Le Dieu caché »
Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine

الكاتب : Lucien Goldmann

دار النشر الفرنسية : Gallimard

تاريخ النشر : ١٩٥٩

مقدمة

كتب باسكال :

" وإذا كانت جميع الأشياء مسببِّة ومسبَّبة، مساعِدة ومساعَدة، مباشِرة وغير مباشَرة، وكانت جميعها متصلة برباط طبيعي غير محسوس يربط أبعدها وأكثرها اختلافاً، فإني أجزم باستحالة معرفة الأجزاء دون معرفة الكل أو معرفة الكل دون معرفة الأجزاء بوجه خاص. "

(*الخواطر*، الفقرة ٧٢)

وكتب غولدمان :

" يؤكد *الفكر الجدلي* (...) أن لا وجود البتة لنقاط انطلاق مؤكدة، ولا لمشاكل حلت نهائياً، وأن *الفكر* لا يتقدم أبداً بخط مستقيم، لأن كل حقيقة جزئية لا تأخذ مدلولها الحقيقي إلا من خلال مكانها في الكل، كذلك لا يمكن للكل أن يُعرَف إلا عبر التطور في معرفة الحقائق الجزئية. وهكذا يظهر مسار المعرفة كتذبذب مستمر بين الأجزاء والكل، يتوجب على أحدهما أن يُوضِّح الآخر على نحو تبادلي. "

(*الإله الخفي*، التمهيد)

انطلاقاً من المبدأ الأساسي للفكر الجدلي القائل إن معرفة الأعمال التجريبية تبقى مجردة وسطحية طالما أنها لم تُجسَّد عبر إدماجها في المجموعة التي تسمح وحدها بتجاوز الظاهرة الجزئية المجردة لتبلغ جوهرها

الملموس، ودلالتها ضمنياً ؛ نحن نرى أنه لا يمكننا أن نفهم فكر كاتب ما وأعماله من خلال الكتابات، أو حتى على مستوى القراءات والتأثيرات، إلا كمظهر جزئي لواقع أقل تجرداً هو الإنسان الحي الكامل، وهذا ليس بدوره سوى عنصر من الكل الذي هو المجموعة الاجتماعية. فإذا كانت أي فكرة لا تكتسب دلالتها الحقيقية إلا عندما تندمج في المجموع من حياة أو سلوك ما، كيف نحدد دلالة كتاب ما أو مقطع ؟ ينتج الجواب من المقبوسين السابقين، *بإدماجه في الكل المتجانس للعمل*.

لذا علينا أن نقدم لهذا الكتاب من خلال الخطوط العامة للمنهج الذي اتبعه لوسيان غولدمان كجزء من الكل في تاريخ النقد الاجتماعي بخاصة، وتاريخ النقد الأدبي، بوجه العموم. لنضف فقط أن فكرة الرؤية التي يعبر عنها كانت التعبير *النفساني* عن العلاقة بين بعض المجموعات الإنسانية ووسطها الاجتماعي والطبيعي، وعددها محدود بالضرورة خلال فترة تاريخية طويلة نسبياً. ومهما كانت الوضعيات التاريخية الملموسة متعددة ومتنوعة، فإن رؤى العالم لا تقل تعبيراً عن ردة فعل مجموعة من الكائنات المستمرة نسبياً مع هذا التعدد في الوضعيات الواقعية. إن إمكانية حفاظ فلسفة أو فن ما على قيمة تتجاوز المكان والحقبة التي ولدا فيها تقوم بالتحديد على كونها تعبر دائماً عن الوضع التاريخي *المتبدل* على مستوى كبرى المشاكل *الأساسية* التي تطرحها علاقات الإنسان مع البشر الآخرين ومع العالم.

إن تأويل نص ما، في التقاليد التفسيرية، يفترض مفهوماً للمعنى يحيل في المقام الأخير على نية الكاتب. لكن مفهوم " الكاتب "، وبالتالي وضع " المعنى " تغيرا بدخول مناهج خاصة بالعلوم الإنسانية في الدراسات الأدبية (لنذكر بأن مرسوم ١٩٥٧ حدد في فرنسا ولادة " كليات الآداب والعلوم الإنسانية). وقد ساهمت هذه الكليات في انبثاق ما ينبغي أن ندعوه، مع ميشيل

فوكو، بالخطاب النقدي. بمعنى أننا وإن كنا لا نقرأ فصلاً لجان -بيير ريشار، كما نقرأ فصلاً للوسيان غولدمان، فإننا نجد فيه أنموذجاً من المقولة يؤسس سلطته النقدية على أهلية المعارف : فإذا كان للسانيات، وعلم النفس التحليلي، وعلم الاجتماع بالفعل وضعية " العلوم الإنسانية "، فمن الأفضل أن نعدها، كما ينصح لاكان، بالعلوم الحدسية، لكي نتجنب تشييأها.

سنواجه إذاً صعوبات - لن نتمكن من حلها هنا – ملازمةً لكل محاولة في وضع أشكال النقد التأويلي ضمن قوالب محددة. هل من المشروع على سبيل المثال أن نصنف علم اجتماع الحقل الأدبي ضمن أشكال النقد التأويلي ؟ سنجيب بأن كل نقد تأويلي يضع حدوده الخاصة نسبة إلى الغرض المدروس، وأنه ليس ثمة علم إنساني يمكنه أن يدعي أنه أكثر علمية من علم آخر.

يعد النقد الاجتماعي العمل الأدبي، كالقارئ، مواضيع اجتماعية. ومع ذلك، فقد عرف تحليل العلاقات بين المجتمع والأعمال الأدبية خلال القرن الماضي تطورين مميزين يتصلان بكون النقد اهتم حيناً بالقراءة الداخلية للعمل كنتاج اجتماعي، وحيناً بتلقيه. أي بالروابط الاجتماعية بين العمل والقارئ كمتلق جماعي للأدب،

إن الافتراضات النظرية لهذين المنظورين لا يتقاطعان، فالأول وريث فلسفة أوغست كونت وكارل ماركس، وقد عُرِف أكثر بالاسم الحديث " النقد الاجتماعي " (أسوة بالنقد النفسي، كما يبدو)، وهو يهتم بالطريقة التي " تُمثَّل" فيها صراعات مجتمع ما، وتُحلَّل، وتُكشَف، في العمل الفني. أما المنظور الثاني الذي أُسِّس على ظاهراتية القراءة، فهو يلتقي بعلم الاجتماع والتاريخ الأدبيين، بتسليمه بأن معنى عمل أدبي ما لا يتحقق إلا وفق " انتظار "

الجمهور – وهو انتظار يتحدد بالنماذج الجمالية لحقبة ما. وعرفت هذه النظرية بعلم جمال التلقي، وقد تبنتها مدرسة كونستانس (Constance)، وانتشرت في فرنسا في نهاية السبعينات. وهي تستند بشكل أساسي على أعمال ناقدين من ألمانيا : " *فعل القراءة : نظرية التأثير الجمالي* " لفولفانغ إيزير (Iser)، و " *من أجل نظرية جمال التلقي* "، و " نحو حدس *أدبي* " لهانز روبير جاوس (Jauss).

لا مكان هنا لتحليل كل من هذين المنحيين، لكننا سنرى بالمقابل كيف سيكون لهما تأثير على النقد الأدبي الاجتماعي الذي هو موضوعنا.

إن الخط الفاصل بين هاتين المسألتين يُرسم بداية بوضوح : يريد علم اجتماع الأدب أن يكون جدلياً – وهذا ما يدل عليه باختصار مصطلح النقد الاجتماعي – وهو يحاور الأعمال الأدبية من وجهة نظر أيديولوجيتها، أي من " الرابط الخيالي الذي يربط الأفراد بظروفهم الحقيقية في الوجود " [١]. بالمقابل، لا تهتم مدرسة كونستانس بهذا البعد الذي تعده خارج النص، بل تقوم بإنشاء نموذج جمالي للقراءة الأدبية، بإظهاره أن معنى ما يتشكل عبر التاريخ هو نماذج في القراءة (ومنها الأنواع الأدبية). وهكذا يلتقي هذا المنظور بالمشروع الذي لم يتحقق لجوستاف لانسون في تأسيس علم اجتماع التلقي، معتبراً أن " تاريخ كل عمل أدبي يحتوي باختصار على ذائقة وحساسية الأمة التي أنتجته، والأمم التي تبنته " [٢].

كما لاحظ بيير ف. زيما (Zima) في مقالة لـــ " معجم *آداب اللغة الفرنسية* " أن مصطلح علم اجتماع الأدب " يشير إلى العديد من المناهج النظرية المتفرقة التي من المستحيل دمجها في تعريف واحد موحد ومتدرج" [٣]

[1] ل. ألتوسير، " *مواقف* "، دار سوسيال للنشر، ص ١٠١.
[2] *دراسات فرنسية* ١/١، ١٩٢٥، ص ٤٢.
[3] معجم *آداب اللغة الفرنسية*، بورداس، باريس، ١٩٨٧، ص ٢٣٤٤.

تكمن أصالة استخدام علم الاجتماع في الأدب في إقامة، العلاقات بين المجتمع والعمل الأدبي ووصفها. فالمجتمع موجود قبل العمل، لأن الكاتب محكوم به، ويعكسه، ويعبر عنه، ويسعى إلى تغييره ؛ وهو موجود أيضاً بعد العمل، لأن هناك علم اجتماع للقراءة، وللجمهور، الذي يبدع هو أيضاً الأدب ودراسات إحصائية لنظرية التلقي.

ليس القرن العشرين من عرف أولاً تحليل العلاقات بين المجتمع والأدب، فقد كان في القرن التاسع عشر نقاد، ومنهم هيبوليت تاين، وفلاسفة كهيغل وماركس، طرحوا مبادئ تتعلق بها، عن وعي أو عن غير وعي، التطوراتُ اللاحقة بهذا الخصوص. وفي بداية القرن العشرين، بالتوازي مع أعمال دوركايم (Durkheim)، تساءل جوستاف لانسون (Lanson) عن " التاريخ الأدبي وعلم الاجتماع " (" *مجلة الميتافيزيقيا والأخلاق* "، ١٩٠٤). وبعد ذلك بقليل، نجد حول الجدل الذي سيطر عليه الماركسيون فهرست مراجع طويل، وعلم اجتماع يُقسَم إلى عدة فروع، كالنقد الاجتماعي الذي يدرس النص أولاً.

فإذا كان صحيحاً، من ناحية أخرى، أن هذه الطرائق لم تُفرَض في فرنسا قبل عام ١٩٦٠، من الملائم أن نحدد البواكير منذ التحرير، مع دراسات جان-بول سارتر حول الوظيفة الاجتماعية للكاتب في " *ما الأدب ؟* " (غاليمار، ١٩٤٨)، حتى نصل إلى أعمال لوسيان غولدمان، الفيلسوف الروماني الأصل، الذي يعيد التساؤل عن النظرية الماركسية الأرثوذكسية للعمل كـــ " انعكاس" لعلاقات الإنتاج، بإعادة اكتشاف " رؤية العالم " التي أُدخِلت في بداية القرن الماضي، بالصورة الهامة لجورج لوكاتش.

يهيمن جورج لوكاتش (١٨٨٥-١٩٧١) على علم اجتماع الأدب كله في القرن العشرين، ذلك لأن الفلسفة كانت لفترة طويلة متفوقة على الدراسة

الإحصائية أو الميدانية. وأول كتاب مهم نقدي له هو " نظرية الأدب " (كان قد نشر عام ١٩١١ كتاب " الروح والأشكال "، الذي كتبه بين عامي ١٩١٤ - ١٩١٥)، ونشره في برلين عام ١٩٢٠، وترجم إلى الفرنسية عام ١٩٦٣ (دار جونتييه). يعرف لوكاتش الصيغة، والمنهج " لعلوم الفكر على النحو التالي " : انطلاقاً من بعض السمات المميزة للحقبة، المُدرَكة بواسطة الحدس، نبدع مفاهيم عامة انطلاقاً منها، و " انطلاقاً منها " نعود للنزول بشكل استقرائي إلى الظواهر الفريدة، مدعين هكذا بلوغ النظرة الشاملة الكبرى ".

يستعير لوكاتش من هيغل بوجه الخصوص " تأريخ المقولات الجمالية "، ويؤسس عليه جدلية الأجناس الأدبية. وتلتقي هذه الجدلية بالمجتمع. لا يتوقف هذا الكتاب، من الناحية النظرية، عن إيجاد العلاقة بين التطور الأدبي والتطور الاجتماعي، وبين البنية الأدبية ولحظة " جدلية تاريخية -فلسفية ". ينتهي كتاب " نظرية الرواية " بصورة دوستويفسكي، روائي " العالم الجديد ". يمثل هذا الكتاب " الهيغلي " بنيات أدبية مرتبطة بالتطور الاجتماعي، و" بأخلاقية اليسار "، بحسب التعبير الذي يستخدمه لوكاتش في تمهيد عام ١٩٦٢. وبهذا جهز لبعض الأدوات النقدية التي سيعاد استخدامها في الأعمال الماركسية للكاتب. إن هذا الكتاب يبقى مهماً، ووسطاً بين المثالية الألمانية ونقد أورباخ.

أما المقالات بين عامي ١٩٣٤ -١٩٣٥، المنشورة عام١٩٥١، والمترجمة عام ١٩٦٧ تحت عنوان " *بلزاك والواقعية الفرنسية* "، فتمثل تطور لوكاتش في الفكرة نفسها المتصلة بنظرية الرواية.

بعد ذلك أصبحت دراساته تستند إلى " النظرية الماركسية للتاريخ "، " علم الحركة الصاعدة الشاملة للإنسانية ". يسمح هذا العلم بالتعرف إلى الأعمال الكلاسيكية الكبرى التي تعبر عن " كليَّة الإنسان " : إذ تقدم مظهراً

مزدوجاً، لأنها تعكس " المراحل الخاصة الكبرى للتطور الإنساني "، وتقود " في الصراع الأيديولوجي لبلوغ كلية الإنسان " ؛ إنه دور الإغريق، ودانتي، وشكسبير، وغوته، وبلزاك، وتولستوي وجوركي. ثم يتطرق للعمل الواقعي مبيناً أهميته، وموضحاً من خلاله " علاقة الإنسان العضوية مع المكونات التاريخية والاجتماعية ".

يرجع لوكاتش إلى نص أنغلز حول بلزاك الذي نجح في تحليل بنيات المجتمع في عصره. فالشخصيات لا تتطور بحسب إرادة الكاتب، بل بحسب " الجدلية الداخلية لوجودها الاجتماعي والنفسي ". وكل ذلك يطرح مسألة " رؤية العالم " لدى الكاتب : إذ تشكل أفكار هذا الكاتب المستوى السطحي، ونجد في العمق " قضايا العصر الكبرى، وآلام الشعوب " التي تعبر عنها الشخصيات. ومع ذلك، يبقى كتاب " *الرؤية التاريخية* " (١٩٣٧)، من وجهة النظر الأدبية، من أهم كتب لوكاتش (الترجمة الفرنسية عام ١٩٦٥). ويمثل هذا الكتاب الضخم بالنسبة إلى لوكاتش " البداية، والمحاولة "، و " المساهمة التمهيدية في علم الجمال الماركسي، كما في الطريقة المادية في معالجة التاريخ الأدبي ". يبقى هذا الكتاب حتى اليوم مرجعاً هاماً في الرواية التاريخية.

ومع أن لوسيان غولدمان (١٩١٣-١٩٧٠) كان متابعاً للأعمال الأولى للوكاتش، إلا أنه وضع مفاهيمه قيد التجربة في دراسات مجموعات من الأعمال بوصفها كاشفة " لرؤية العالم "، التي تشكل واقعاً اجتماعياً. وهذا هو الرهان الأساسي لكتابه " *الإله الخفي* " (غاليمار، ١٩٥٩)، المساهمة الأهم حتى ذلك التاريخ في النقد الاجتماعي الذي نتحدث عنه في هذه المقدمة. وبهذا المعنى يجعل غولدمان من " الرؤية التراجيدية " لليسينية [1] مبدأ من التجانس في شرح مجموعة من أعمال الماضي، يقول :

[1] اليسينية أو الجنسينية : مذهب جَنسينوس المتعلق بالنعمة الإلهية والجبرية – حركة دينية وفكرية أثارها أتباع هذا المذهب – مذهب أخلاقي مسيحي متشدد.

" وفرضيتنا تقول إن الحدث الجمالي يقوم على ركيزتين من المعادلة الضرورية :

أ) المعادلة بين رؤية العالم كواقع معيش والعالم الذي أبدعه الكاتب.

ب) المعادلة بين هذا العالم والجنس الأدبي، والأسلوب، والتركيب، والصور، باختصار، الوسائل الأدبية الصرفة التي استخدمها الكاتب للتعبير عنها.

فإذا كانت هذه الفرضية صحيحة، فإن *كل الأعمال الأدبية المشروعة متجانسة وتعبر عن رؤية للعالم... "*[١]

إن هذه المسلمة من التماسك ضرورية للكاتب، فهي تسمح له بوضع " الرؤيا التراجيدية " المشتركة بين " *خواطر* " باسكال ومسرح راسين في معادلة مع العالم الاجتماعي السياسي لطبقة النبلاء في ظل الحكم الملكي للويس الرابع عشر، ومع الأيديولوجية الينسينية المتطرفة، كما تسمح له بالتحقق من المنهج الذي يقوم على إظهار كيف إن " الأفعال البشرية تشكل دائماً بنيات دلالية شاملة، ذات طابع عملي، ونظري، وعاطفي في آن معاً " (انظر التمهيد).

دون أن يخلط العمل مع أي " انعكاس " لهذه البنيات، وتحت تأثير التيار البنيوي، سيضع غولدمان منظومة لطريقته بإعطائها اسم " البنيوية التكوينية "، وهي تسمية تأخذ بالحسبان كون " بنيات عالم العمل الأدبي مماثلة *للبنيات* العقلية لبعض المجموعات الاجتماعية، أو أنها في علاقة عقلية معها، في حين أنها، على صعيد المحتوى، أي صعيد إبداع العوالم الخيالية المحكومة بهذه البنيات، حرية كاملة للكاتب. " [٢]

---

[1] غولدمان، *الإله الخفي*، النسخة الفرنسية ص ٣٤٩.

[2] غولدمان، نحو علم *اجتماع الرواية*، غاليمار، باريس، ١٩٦٤، ص ٣٤٥).

لقد صاغ غولدمان، منذ عام ١٩٤٧، مسلمة لن يغيرها، وسيؤسس عليها منهجه : " ترى المادية التاريخية أن العنصر الأساسي في دراسة الإبداع الأدبي يكمن في كون الأدب والفلسفة، على صعيدين مختلفين، تعبيرين عن رؤية للعالم، وأن رؤى العالم ليست أحداثاً فردية، بل أحداثاً اجتماعية " (" المادية الجدلية وتاريخ الأدب "، مقالات جمعت في " *أبحاث جدلية* "، دار غاليمار، ١٩٥٩). ومركز هذا الفكر مفهوم " رؤية العالم " الذي هو " وجهة نظر متجانسة وموحدة لمجمل الواقع ". ليست وجهة النظر هذه وجهة نظر متغيرة دائماً للفرد، بل منظومة فكر لمجموعة من البشر يعيشون في الظروف الاقتصادية والاجتماعية نفسها.

تقوم المرحلة الأولى من البحث على " فهم العمل والطبقات الاجتماعية في عصره في دلالتها، قبل إيجاد الروابط بينها " ؛ فغولدمان أحد الأوائل الذين أكدوا، منذ عام ١٩٤٧، على هذه الفكرة، التي كررها رولان بارت والنقد المعاصر، ومفادها أن الكاتب لا يعرف أكثر من غيره " دلالة كتاباته وقيمتها "، وأن الرجوع إلى شهاداته ورسائله ليس بالضرورة أفضل طرق لفهمها : فبين النوايا الواعية للفنان والأشكال التي يجسد من خلالها رؤيته للعالم، قد يوجد تباين أشار إليه أيضاً لوكاتش. إن " تحليلاً جمالياً متلازماً " سيستخلص " الدلالة الموضوعية للعمل " الذي يضعه الناقد بعد ذلك " في علاقة مع العوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للعصر ". ولكن تبقى " القيمة الجمالية " المعيار الأساسي، وكلما كانت هذه كبيرة، كان المنهج أكثر فاعلية، و فُهِم العمل بنفسه، وجسَّد رؤية للكون " هي بالمناسبة قيد التشكل، واستخلصت بالكاد في وعي المجموعة الاجتماعية "، وقلت ضرورة دراسة سيرة الكاتب ونواياه. فالعلاقة التي يخلقها المبدع مع المجموعة التي ينتمي إليها أو يعبِّر عنها يمكن أن تُشوَّش، أو حتى تتوقف، فهي لا تشكل

البتة رابطاً سببياً : " ففي اللحظة التي كان فيها راسين وباسكال في نقاش مع بور - روايال أنتجا أعلى تعبير فلسفي وأدبي لهذه المجموعة والطبقة التي كانت تعبر عنها ".

إن مفهوم العمل الذي أقامه غولدمان خلال مسيرته المهنية يعارض مفهوم لوكاتش، معلمه، كمخطط أولي. فالفنان " لا ينقل الواقع "، بل " يبدع كائنات حية "، وعالماً له بنية ما، يصنع غناها ووحدتها وقيمتها : ولهذا يمكن أن تكون هناك أعمال فنية حقيقية، تحافظ على قيمتها إلى الأبد. ومع ذلك، فالكاتب العبقري هو الذي " لا يحتاج إلا للتعبير عن حدسه ومشاعره لكي يقول في الوقت نفسه ما هو جوهري لعصره وللتحولات الذي خضع لها " : فالعبقرية دائماً " تقدمية ". لن ننطلق إذاً من حياة الكاتب، ولا من عمله فقط، فكلا المنهجين ناقص، والناقد على أية حال غير قادر على تقدير جوته كما يقدر دانتي، أو أن يفكر مثلهما. وهنا نعود إلى الشرح الاجتماعي الذي يعترف غولدمان أنه " لا يستنفد العمل الفني "، بل " يشكل خطوة أولى ضرورية" على الطريق الذي يؤدي إليه.

كان " *الإله الخفي* " الأطروحة التي قدمها غولدمان لنيل الدكتوراه، ونشرت لدى غاليمار عام ١٩٥٦، وفيها تطبيق لمنهجه النقدي.

تقدم هذه الأطروحة أبحاثاً هامة عن الينسينية، وباسكال، وراسين، وهي تستحق الاحترام، على الرغم من الجدل الذي أثاره الكتاب عند نشره. هو كتاب ماركسي بالتأكيد، لكنه متأثر كذلك بالبستمولوجية التكوينية لبيَّاجيه (Piaget) (١٩٥٣)، وفيه لا يتجه عالم الاجتماع غولدمان نحو محتويات الفكر، بل نحو " البنية الخطية الأولى لفكر جمعي "، ونحو التأثير الذي يمكن أن تمارسه. فهو يدرس " البنيات المفارقة " – أي المتعارضة – للفكر التراجيدي، بمقاربة أعمال باسكال من أعمال راسين، وبتحديده في قلب

البنسينية " المجموعة الاجتماعية، والتيار الأيديولوجي " اللذين يكشفان " الظروف الاجتماعية والفكرية التي أدت إلى ولادة هذه الأعمال "، وأسباب الصراع بين الينسينية التي ترفض كل أنواع الالتزام السياسي والسلطة. فالمجموعة الاجتماعية التي يعبر عنها باسكال وراسين، ويعبران من خلالها عن رؤية العالم، وإن كانت ضمنية، تتألف أساساً من البرجوازية وطبقة نبلاء القضاء، ومن الأوساط البرلمانية.

عندها تتوضع إذن البنيات الأدبية، ففي التراجيديا (*راسين*، دار لارش)، على سبيل المثال، ليست بنيات الفكر أو رؤية العالم بنيات الطبقة الاجتماعية، بل المجموعة الاجتماعية.

بعد عشر سنوات من هذا التاريخ، في " *سوسيولوجيا الرواية* " (غاليمار، ١٩٦٤) سيؤكد غولدمان من جديد أن "المواضيع الحقيقية للإبداع الثقافي هي المجموعات الاجتماعية وليس الأفراد المنعزلين "، مع الاعتراف حتماً بأن " المبدع الفردي جزء من المجموعة ". كما سيؤكد أن لا حاجة لأن يكون المرء عالم اجتماع لكي يعلن أن الرواية – كوقائع اجتماعية - تعكس المجتمع في عصرها، وبدلاً من أن يطرح مسألة الهوية بين الواقع الاجتماعي ومحتوى الأدب الروائي، سيجدها في بيئة الوسط الاجتماعي والشكل الروائي. فثمة *تماثل* بين الشكل الأدبي للرواية والعلاقة اليومية للبشر مع الممتلكات والبشر الآخرين.

لن يكون لدى غولدمان متسع من الوقت لكي يطور اكتشافاته حول الأعمال الإبداعية، ويشذِّب وصف العلاقات بين اللغة الأدبية والبنيات الاجتماعية التي اشتقت اللغة منها، أو التي تعبر عنها في تجاوزها لها.

لا ندري اليوم ما هي التغييرات التي كان يمكن أن تطرأ على أبحاث غولدمان (الذي غيبه الموت باكراً) بعد انحسار البنيوية، لاسيما أن مفهوم "

التماثل " كان يتجاهل مسألة الخصوصية الأدبية للأعمال : كيف يمكن في واقع الأمر تصور " حرية كاملة للكاتب "، المتعلقة بالمحتويات، بفصلها عن بنيات العمل ؟ عندها نستطيع أن نفهم اعتراض سيرج دوبروفسكي (Doubrovsky):

" إذا تبعنا غولدمان، لا نشعر البتة بالفرق (فهو نفسه لا يشعر به قط) بين أديب وفيلسوف، بين راسين وباسكال (...)، كما يخلط الناقد عن قصد بين الشعراء والمفكرين، بذكرهم دون تمييز في تعدداته. " [١]

على الرغم من الخلافات التي مع مرور الزمن لا تتناول دون شك معضلة " الإله الخفي " بقدر ما تتناول مخاطر أن نرى فيه نموذجاً قابلاً للنسخ، يثير هذا الاعتراض سؤالين يتعلقان بهدف علم الاجتماع الأدبي :

السؤال الأول طرحه غولدمان بوضوح، وهو يتصل بـــ " الحرية الكاملة " للكاتب، ويمكنه أن يتلقى إجابات مختلفة، بحسب الحقبة، وكذلك بحسب فلسفة الحرية التي يتبناها الناقد. فقد دوَّن سارتر في دراسته عام ١٩٤٨، أنه انطلاقاً من القرن الثامن عشر " لم يكن للأدب سوى وظيفة محافظة ومطهرة لمجتمع مندمج وعى فيه (أي في الكاتب) وبه في استقلاليته (...)
وبهذا بالذات توصل الأدب إلى طرح، ضد الروحانية الجامدة للكنيسة، حقوق روحانية جديدة في حركة لم تعد تختلط بأي أيديولوجية، وتظهر كقدرة على تجاوز المعطى باستمرار، مهما كان. " [٢]

إن هذه " القدرة على تجاوز المعطى باستمرار "، التي لا يمكن أن تُفهَم إلا انطلاقاً من مفهوم " وجودي " للأدب، لها الفضل في جعل فعل الكتابة، لاسيما خيار شكل الكتابة – وهو مفهوم سيعالجه رولان بارت عام ١٩٥٣ في " *الكتابة في درجة الصفر* "، الفصل الخامس – موطن حرية الكاتب.

---

[1] سيرج دوبروفسكي، *لماذا النقد الجديد : النقد والموضوعية*، باريس، مركور دو فرانس، ١٩٦٤، ص ١٦٢.
[2] سارتر، *ماهو الأدب* ؟ باريس، غاليمار، سلسلة فوليو، ١٩٥٨، ص ١٣٠-١٣١.

أما السؤال الثاني فهو يعيد النظر في خيار النصوص المدروسة (فكيف نقارن في واقع الأمر الكتابة المجزأة *للخواطر* بأشهر كتاب التراجيديا الكلاسيكية ؟). وفيما وراء ذلك، يغير مكان غرض النقد الاجتماعي الحقيقي، بالمعنى الذي يعرفه زيما [1] ، أي علم اجتماع النص، لا علم اجتماع الأعمال الأدبية. والفرق بين هذين المنهجين يكمن أساساً في كون علم اجتماع النص يعيد مكوناته المختلفة كقيم اجتماعية، كما هي بنيات لغوية " : " فالقيم الاجتماعية لا توجد البتة بمعزل عن اللغة " [2] .

ومع ذلك، وعلى الرغم من أن *الإله الخفي* نشر عام ١٩٥٩، إلا أنه يبقى مرجعاً هاماً في مجال النقد الاجتماعي، كان لا بد من ترجمته إلى اللغة العربية وتقديمه إلى القراء، والباحثين، والمشتغلين بالنقد الأدبي.

المترجمة

[1] زيما، *المرجع في النقد الاجتماعي*، باريس، بيكار، ١٩٨٥.
[2] المرجع السابق، ص ١٤١.

إلى السيد هنري جوييه

تمهيد

عندما تناولنا هذا العمل اخترنا تحقيق هدفين مختلفين يكمل أحدهما الآخر : استخلاص المنهج الوضعي في دراسة الأعمال الفلسفية والأدبية، والمساهمة في فهم مجموعة محدودة ومحددة من الكتابات التي تبدو لنا وثيقة الصلة، على الرغم من الاختلافات الواضحة فيما بينها.

كانت فئة *الكليَّة* (totalité) التي هي مركز الفكر الجدلي تمنعنا من التفريق الصارم بين التفكير في النظرية والبحث الملموس، فهما وجهان لعملة واحدة.

لقد بدا لنا مؤكداً أن المنهج لا يوجد إلا في البحث نفسه، وأن البحث لا يمكن أن يكون مجدياً ومثمراً إلا عندما يعي تدريجياً طبيعة مساره الخاص والشروط التي تسمح له بالتقدم.

الفكرة الأساسية من الكتاب هي أن الأعمال الإنسانية تشكل دائماً *بنيات دلالية* شاملة ذات طابع عملي، ونظري انفعالي في آن معاً، وأن هذه البنيات لا يمكن أن تُدرَس بطريقة وضعية، أي أن تُشرَح وتُفهَم، إلا من منظور عملي قائم على قبول مجموعة معينة من القيم.

انطلاقاً من هذا المبدأ أشرنا إلى وجود بنية كتلك – الرؤية التراجيدية – التي سمحت لنا باستخلاص، وفهم جوهر تظاهرات إنسانية عدة ذات طابع أيديولوجي، وديني، وفلسفي، وأدبي، وأن نوضح صلة بنيوية بين هذه الأعمال لم تكن لوحظت جيداً من قبل.

هكذا، وبمحاولتنا تدريجياً استخلاص، الملامح الأساسية *للرؤية التراجيدية* (القسم الأول)، ووصفها، واستخدامها في دراسة *الخواطر* ومسرح راسين، أثبتنا أنها تشكل، من بين عناصر أخرى، الجوهر المشترك للحركة الينسينية "المتطرفة" وأيديولوجيتها (القسم الثاني)، *ولخواطر* باسكال، ولفلسفة النقد عند كنط (القسم الثالث)، وأخيراً، لمسرح راسين (القسم الرابع).

ينبغي على القارئ أن يحكم إلى أي حد سمح لنا هذا العمل فعلياً بمقاربة الهدفين المذكورين.

نود في هذا التمهيد أن نتوقع اعتراضين محتملين. فبتناولنا معاً دراسة *الرؤية التراجيدية*، والتفكير في شروط دراسة وضعية للأعمال الفلسفية والأدبية، وجدنا بالطبع الأعمال الهامة الموجودة سابقاً عن كل من هاتين المسألتين. بدهي أننا قرأنا عدداً معيناً منها، واستوحينا أحياناً منها، لاسيما كتابات ماركس وأنغلز، وجورج لوكاتش، وأفكار هيغل عن التراجيديا (في

علم *الجمال*، لاسيما في الفصل الرائع عن النظام الديني في "*ظاهراتية الفكر* "). وهنا يجدر الذكر أن محاولتنا كانت بالنسبة إلى لوكاتش مختلفة إلى حد لم يمكننا من مناقشة هذه المذاهب كلها بوضوح دون أن نسيء إلى وحدة الكتاب [١].

ومن ناحية أخرى، بما أنه من الصعب التعبير عن فكرة جدلية من خلال مدوَّنة مصطلحات لا تناسبها بعدُ تماماً، اضطررنا مرات عدة إلى أن نصوغ إثباتات متناقضة في الظاهر. إذ كتبنا، على سبيل المثال، أنه من المستحيل إقامة " علم اجتماع علمي "، علم موضوعي للأحداث الإنسانية، ثم أضفنا، قد يحدث أن ندعو هذه المعرفة بـ " المعرفة الاجتماعية "، لعدم توفر مصطلح أفضل. كذلك أكدنا أن *الخواطر* لم تُكتَب " للملحد "، وأنها موجهة إليه من بين آخرين... الخ.

وواقع الأمر إنه لا يوجد تناقض فعلي بين هذه الإثباتات. إذ لا يمكن الحصول على معرفة للأعمال الإنسانية من الخارج بمعزل عن المنظور العملي وعن كل حكم قيمة، كما هي الحال في العلوم الفيزيائية والكيميائية، بل ينبغي مع ذلك أن تكون وضعية وصارمة كما هي المعرفة التي نحصل عليها في هذه المجالات الأخيرة. بهذا المعنى، لا تناقض البتة أن نرفض العلموية (scientisme) وأن نطالب بالوقت نفسه بعلم وضعي، وتاريخي، واجتماعي للأعمال الإنسانية، يعارض التنظير والتجريبية.

كذلك الأمر بالنسبة إلى فكرة باسكال، فهو لم يكتب *الخواطر* " للملحد "، ببناء برهنة موجهة *إلى المشاعر* لم يكن يقرها هو نفسه، أو يعتقد أنها ناجعة بالنسبة إلى المؤمنين. يكفي أن كتابه على الأقل، ككل الكتب الفلسفية،

[1] درس لوكاتش الشاب في القسم الأول كمفكر تراجيدي، لا كمنظر لعلم الفلسفة والأدب.

يتوجه إلى هؤلاء الذين لا يفكرون كالكاتب، مما يعني ضمنياً، في هذه الحالة المحددة، أنه موجه إلى الملحدين أيضاً.

المقصود في هذه الحالات المتناقضة كلها *ظاهريات* كان بوسعنا تجنبها شريطة أن نصطنع لغة *لأجل ذلك*، مجردةً، ومنفرةً، وغير مفهومة لدى القارئ المتحمس. فرأينا أنه من المهم جداً أن نحافظ على التماس مع الواقع ومع اللغة المتداولة. " الكثير من النور يظلم (يبهر) "، كما كتب باسكال، لذا فضلنا على الوضوح الشكلي والظاهر وضوحاً فعلياً.

يبقى علينا أن نشكر في نهاية هذا التمهيد كل من ساعدنا بنصيحة أو ملاحظة أو نقد أو اعتراض، ومنهم في المقام الأول السيد هنري جوبيه الذي تابع هذا العمل خطوة بخطوة.

التراجيديا لعبة...
الله فيها هو المشاهد.
هو ليس إلا مشاهداً،
لا يختلط قوله أو
أفعاله أبداً بأقوال
وأفعال وحركات
الممثلين.
جورج لوكانتش
:

ميتا
فيزيـ
قيا
الترا
جيديـ
ا،
١٩
٠٨
.

لقـــد أطلعنـــي مطران نانت الطيب على جملة للقــديس أغوسطينوس تحمل إلـــي الكثيـــر مـــن السلوان، هي : ذلك الرجل طموح جــداً لدرجـــة لا تكفيـــه عيون الله المشاهد.

الأم
أنجيل
ليك
:
رسا
لــــة
إلى
أرنـ
ولد
داند
يي،
في
٩
كانو
ن
الثان
ي/يـ
ناير
١٦
٢٣
.

القسم الأول

الرؤية التراجيدية

الفصل الأول

الكل و الأجزاء

تدخل الدراسة الحالية ضمن إطار عمل فلسفي في مجمله ؛ وعلى الرغم من أن المعرفة شرط ضروري لكل فكر فلسفي جدي، فإن هذه الدراسة لن تكون إذاً دراسة شاملة ولا عملاً معرفياً صرفاً. ثمة فلاسفة ومؤرخون

علماء يشتغلون دون شك على الأعمال ذاتها [1] ، لكن المنظور الذي يتناولونها فيه والأهداف التي يحددونها مختلفة كلياً [2].

فالمؤرخ العلامة يبقى على مستوى *الظاهرة التجريبية المجردة* التي يسعى إلى معرفتها في أدق تفاصيلها، فيقوم هكذا بعمل ليس مشروعاً وناجعاً فحسب، بل ضرورياً أيضاً للمؤرخ - الفيلسوف الذي يتوخى الوصول إلى *الجوهر المدرَك* انطلاقاً من هذه *الظواهر التجريبية* المجردة نفسها.

وهكذا، يتكامل مجالا البحث، فتزود المعرفة الفكرَ الفلسفي بالمعارف التجريبية الضرورية، ويوجه الفكر الفلسفي بدوره الأبحاثَ المعرفية، ويوضح لها الأهمية الكبيرة نسبياً للعديد من الأفعال التي تشكل الكتلة التي لا تنضب للمعطيات الفردية.

لسوء الحظ، ييسر تقسيم العمل الأيديولوجيات، فنصل غالباً إلى تجاهل أهمية أحد مظهري البحث الاثنين (أحدهما أو الآخر). فالمؤرخ العلامة يعتقد أن الإثبات الدقيق لتفصيلة بيوغرافية (سيرية) أو فلسفية ما، من حياة الكاتب أو من النص هو وحده المهم ؛ بينما ينظر الفيلسوف بشيء من الازدراء إلى العلماء المتشددين الذين يكدسون الأعمال دون الأخذ بالحسبان أهميتها ودلالتها.

دعونا لا نلح على هذه الخلافات : سنكتفي بالتأكيد - بالإثبات – على أن الأفعال التجريبية المنعزلة والمجردة هي نقطة *انطلاق البحث الوحيدة*، وأن إمكانية فهم قوانينها واستخلاصها، ودلالتها هو *المعيار* المشروع *الوحيد للحكم على قيمة منهج أو منظومة فلسفية ما*.

---

[1] يتوجب عليهم بالطبع، فلاسفة ومؤرخين، أن يعرفوها، بالقدر الممكن، إذا نظرنا إلى حالة البحوث، وإلى الزمن والقوة التي تتمتع بها.

[2] من البدهي أن العمل المعرفي والبحث الفلسفي يمكن أن يقوم بهما رجل واحد ذاته.

يبقى أن نعرف ما إذا كان بوسعنا أن نصل إلى هذه النتيجة، عندما يتصل الأمر بالأفعال الإنسانية، غير حال تجسيدها في تصوير جدلي.

يبغي هذا العمل المساهمة في توضيح هذه المسألة بدراسة كتابات عديدة هي بالنسبة إلى مؤرخ الفكر والأدب، مجموعة محددة ومحدودة من الأفعال التجريبية ؛ وبالتالي عن طريق دراسة *خواطر* باسكال وأربع مسرحيات لراسين : *أندروماك*، و *بريتانيكيس*، و *بيرنيس*، و *فيدر*. سنحاول أن نبين أن محتوى هذه الأعمال وبنيتها تُفهمان على نحو أفضل في ضوء تحليل مادي وجدلي. لا جدوى إذاً من القول إن هذا العمل محدود وجزئي، وهو لا يدعي أنه يقرر وحده مشروعية منهجنا، فقيمة هذا المنهج وحدوده لا يمكن أن تظهر إلا من خلال مجموعة من الدراسات التي كُتبت في جزئها من قبل العديد من المؤرخين الماديين منذ ماركس ؛ وبقي الجزء الآخر قيد الكتابة.

يتكون العلم خطوة فخطوة، على الرغم من أنه كان بوسعنا أن نأمل بعد ذلك أن تسمح كل نتيجة مُحصَّلة بأن نتقدم بخطوات أسرع. ولأننا مقتنعون بأن العمل العلمي (كالوعي بعامة) ظاهرة اجتماعية تفترض تعاضد جهود فردية عديدة، نأمل تقديم مساهمة ما لفهم أعمال باسكال وراسين من جهة، وفهم بنية أعمال الوعي وتعبيرها الفلسفي والأدبي، مساهمة ستكملها بالطبع وتتجاوزها أعمال أخرى لاحقة.

ومع ذلك، سنشير إلى أن الأسطر السابقة هي أبعد ما تكون عن اعتراض بسيط ذاتي من التواضع، إنما هي التعبير عن موقف فلسفي محدد، يتعارض جذرياً مع كل فلسفة تحليلية تقر بوجود مبادئ عقلانية أولية، أو نقاط انطلاق مدركَة ومطلقة. فالعقلانية [1] المنطلقة من الأفكار الفطرية أو

---

[1] فلسفة قائمة على العقل في ميادين المعرفة والأخلاق... الخ - المترجمة

البيّنة، والتجريبية المنطلقة من الإحساس أو الإدراك، تقران معاً في كل لحظة من البحث مجموعةً من المعارف المكتسبة، انطلاقاً منها تتقدم الفكرة الفلسفية في خط مستقيم بنسبة معينة من اليقين، دون الاضطرار للعودة على نحو *عادي وبالضرورة* [1] إلى المشاكل التي سبق حلها. يؤكد *الفكر الجدلي*، على العكس، أن لا وجود البتة لنقاط انطلاق مؤكدة، ولا لمشاكل حلت نهائياً، وأن *الفكر* لا يتقدم أبداً بخط مستقيم، بما أن كل حقيقة جزئية لا تأخذ مدلولها الحقيقي إلا من خلال مكانها في الكل، كذلك لا يمكن للكل أن يُعرَف إلى عبر التطور في معرفة الحقائق الجزئية. يظهر مسار المعرفة هكذا كتذبذب مستمر بين الأجزاء والكل، يتوجب على أحدهما أن يُوضَّح للآخر على نحو تبادلي.

حول هذه النقطة، كما حول نقاط عديدة أخرى، تمثل أعمال باسكال التحول الكبير الذي حصل في الفكر الغربي منذ مذهب الذرية (atomisme) العقلانية أو التجريبية حتى الفكر الجدلي. كان باسكال نفسه واعياً لهذه المسألة، ويذكر ذلك في مقطعين يوضحان بخاصة التناقض الجذري بين موقفه الفلسفي وأي نوع من العقلانية أو التجريبية. نحن نرى أن هذين المقطعين يعبِّران بالطريقة الأوضح عما هو جوهري في فكر باسكال، كما في كل فكر جدلي، سواء أكان المقصود كبار الكتاب أصحاب النظريات ككنط، وهيغل، وماركس، ولوكاتش ؛ أم بتواضع أكبر الدراسات الجزئية والمحدودة كالكتاب الحالي.

سنذكر له مقبوساً من الآن، مع التذكير أننا سنعود إليه في مناسبات عدة من هذا الكتاب، وأننا انطلاقاً من هذه المقاطع، المختارة من بين أخرى، سنتمكن من فهم مجمل أعمال باسكال ومعنى مسرحيات راسين.

---

[1] إن الرجوع إلى النتائج المُحصلة ممكن دائماً، وحتى *محتمل*، و*متداول* عند الفكر العقلاني أو التجريبي. وهو في الوقت نفسه عارض، يمكن تجاوزه من حيث *المبدأ*.

" لو درس الإنسان نفسه أولاً لتبين له كم هو عاجز عن مجاوزة هذا الدرس. كيف يمكن للجزء أن يعرف الكل ؟ - قد يطمح على الأقل إلى معرفة الأجزاء التي تتناسب معه – على أن أجزاء الكون جميعها هي من العلاقة والترابط بحيث أرى مستحيلا معرفة أحدهما دون الآخر. " (الفقرة ٧٢)

" وإذا كانت جميع الأشياء مسببِّة ومسببَّة، مساعِدة ومساعَدة، مباشِرة وغير مباشَرة، وكانت

جميعها متصلة برباط طبيعي غير محسوس يربط أبعدها وأكثرها اختلافاً، فإني أجزم باستحالة معرفة الأجزاء دون معرفة الكل أو معرفة الكل دون معرفة الأجزاء بوجه خاص. " (الفقرة ٧٢) [1]

يعلم باسكال كم يتعارض بهذا مع العقلانية الديكارتية، إذ كان ديكارت يفكر بأننا إذا تمكننا من فهم اللامنتهي، فسيكون لدينا على الأقل لفكرنا نقاط انطلاق لمبادئ أولية حتمية. لم يكن يرى أن المشكلة هي ذاتها بالنسبة إلى العناصر وإلى الكل، وأننا عندما لا نعرف الكل من المستحيل أن نعرف العناصر الأخرى.

" على أن اللانهاية في الصغر أخفى عن البصر. لقد زعم الفلاسفة أنهم سيدركونها، وهنا تعثروا جميعاً. وهذا ما أفضى إلى تلك العناوين الكثيرة الابتذال : " *في مبادئ الأشياء – في مبادئ الفلسفة* " وإلى غيرها مما يماثل في زخرفته هذا العنوان " Deomni scibili" الذي يفقأ العين. " (الفقرة ٧٢)

---

[1] المقبوسات مأخوذة من نسخة دار برانشفيج في النسخة الفرنسية، وفي النسخة العربية من *خواطر* باسكال، ترجمة إدوار البستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٧٢ – المترجمة.

انطلاقاً من هذه الطريقة في تأمل العلاقات بين الأجزاء والكل التي يجب أن تُؤخَذ بالمعنى الحرفي البحت، وتكتسب معناها الأساسي في الفقرة ١٩ :

" آخر ما تجده عندما تعمل عملاً، معرفة ما يجب أن تبدأ به "

وهذا يعني أن دراسة مسألة ما لا تكتمل أبداً في مجموعها ولا في العناصر التي تؤلفها. فمن جهة، *من البدهي أننا* عندما *نبدأ* عملاً *ما* من جديد، نجد *أيضاً، وفي نهاية المطاف، ما كان يجب أن نضع في البداية*. ومن جهة أخرى، ما يصلح للكل يصلح لأجزائه، ولأنها ليست عناصر أولية فهي في مستواها مجاميع نسبية. والفكر مسيرة حية يكمن تطورها في *الواقع* دون أن يكون مع ذلك خطياً، أو ناجزاً أبداً بوجه الخصوص.

نفهم الآن لماذا ليس بوسعنا، خارج أي حكم ذاتي، ولأسباب بستمولوجية (épistémologiques) (معرفية)، أن نرى في هذا العمل شيئاً آخر سوى مرحلة في دراسة المسألة، إضافة إلى المسيرة التي لا يمكن أن تكون أو أن تريد أن تكون فردية أو نهائية.

إن الغرض الأساسي من أي فكر فلسفي هو الإنسان، ووعيه، وسلوكه. فكل فلسفة هي أنثروبولوجيا إلى حد ما. لا يمكننا، بطبيعة الحال، أن نعرض في عمل ما مكرس لدراسة مجموعة من الأعمال الجزئية كلية موقفنا الفلسفي. ومع ذلك، بما أن ما ندرسه هو دراسات فلسفية وأدبية، من المسموح لنا أن نقول بضع كلمات عن تصورنا للوعي بوجه العموم، وعن الإبداع الأدبي والفلسفي، بوجه الخصوص.

انطلاقاً من المبدأ الأساسي للفكر الجدلي القائل إن معرفة الأعمال التجريبية تبقى مجردة وسطحية طالما أنها لم تجسد عبر إدماجها في المجموعة التي تسمح وحدها بتجاوز الظاهرة الجزئية المجردة لتبلغ جوهرها

الملموس، ودلالتها ضمنياً. نحن لا نعتقد أن فكر كاتب ما وأعماله يمكن أن تُفهَم بنفسها إذا بقيت على مستوى الكتابات، أو حتى على مستوى القراءات والتأثيرات. ليس الفكر سوى مظهر جزئي لواقع أقل تجرداً هو الإنسان الحي الكامل، وهذا ليس بدوره سوى عنصر من الكل الذي هو المجموعة الاجتماعية. لا تكتسب فكرة ما، أو عمل ما، دلالته الحقيقية إلا عندما يندمج في المجموع من حياة أو سلوك ما. أضف إلى ذلك إنه قد يحصل غالباً أن يكون السلوك الذي يسمح بفهم العمل ليس سلوك الكاتب، بل سلوك مجموعة اجتماعية ما (قد لا ينتمي إليها الكاتب)، أو بالتحديد سلوك طبقة اجتماعية معينة، عندما يتصل الأمر بأعمال هامة.

لأن المجموع المتعدد والمعقد للعلاقات الإنسانية الذي يلتزم به كل فرد يخلق غالباً قطيعة بين الحياة اليومية من جهة، والفكر المدرك وخياله المبدع، من جهة أخرى ؛ أو أنه لا يسمح بالاستمرار بينها إلا لعلاقة موسطة بقوة ليتمكن من بلوغها *عملياً* كل تحليل دقيق إلى حد ما. وفي حالات مماثلة (وهي عديدة)، سيكون من الصعب فهم العمل إذا أردنا أن نفهمه فقط، أو أن نفهمه بالمقام الأول من خلال شخصية كاتبه. وأكثر من ذلك، إن نوايا كاتب ما والدلالة *الذاتية* التي يرى أن أعماله تتمتع بها، لا تتوافق دائماً مع الدلالة *الموضوعية* لهذه الأعمال، الدلالة التي تهم المؤرخ -الفيلسوف في المقام الأول.

فالفيلسوف هيوم (Hume) ليس ريبياً بحتاً، لكنه تجريبي كذلك ؛ وديكارت مؤمن، لكن العقلانية الديكارتية ملحدة. وعندما يعيد الباحث العمل إلى مكانه ضمن مجموع التطور التاريخي، وعندما يعيده إلى مجموع الحياة الاجتماعية، يتمكن من استخلاص الدلالة *الموضوعية*، واللاواعية غالباً بالنسبة إلى مبدعها نفسه.

إن الفروق بين المذهب الكالفيني (البروتستانتي الفرنسي) للقدر (جبرية الأحداث) والمذهب الينسيني ليست واضحة تماماً (على الرغم من كونها فعلية)، طالما أن البحث يبقى في مستوى الوعي. أما دراسة السلوك الاجتماعي والاقتصادي للمجموعات الينسينية والكالفينية فهي تجعل الفرق واضحاً جداً. فالزاهد في الحياة لدى المجموعة الكالفينية التي درسها ماكس فيبر (Weber) – هو زاهد ساهم بقوة في تكديس رؤوس الأموال وفي انطلاق الرأسمالية الحديثة، من جهة - ورفض كل ما في الحياة (الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وحتى السلطة الدينية) الذي يميز مجموعة الينسينيين المتشددين، من جهة أخرى - يسمحان لنا على الفور باستنتاج تعارض عبر عنه موقف الينسينيين المعادي للكالفينية، وهو عداء واقعي وعميق، على الرغم من التشابهات الظاهرية بين هذين المذهبين.

كذلك الأمر بالنسبة إلى مسرحيات راسين التي لا توضحها حياته كثيراً، فهي تشرح، جزئياً على الأقل، عبر مقاربتها الفكر الينسيني، والوضع الاجتماعي والاقتصادي لرجال الدين خلال حكم لويس الرابع عشر.

لنحدد : يجد مؤرخ الفلسفة والأدب نفسه في البداية أمام مجموعة من الأفعال التجريبية ؛ أي النصوص التي يريد دراستها. بوسعه إذاً أن يتناول هذه النصوص سواء باستخدام مجموع المناهج الفلسفية الصرفة التي ندعوها بالوضعية، أو باستخدام مناهج حدسية وانفعالية تقوم على التقارب والتعاطف، أو أخيراً باستخدام المناهج الجدلية.

فإذا ألغينا مبدئياً المجموعة الثانية التي لا تتمتع برأيي على الأقل بطابع علمي بحت، نستنتج أن معياراً واحداً يمكن أن يفرق بين أتباع المناهج الجدلية وأتباع المناهج الوضعية، هو إمكانية فهم مجموعة النصوص في

دلالتها المترابطة تقريباً، لأن هذه النصوص، بالنسبة إلينا كما بالنسبة إلى الآخرين، *نقطة الانطلاق* ونقطة *البلوغ* في العمل العلمي.

ومع ذلك، يميز هذا المفهوم المذكور سابقاً عن الرابط بين الكل والأجزاء مباشرة بين المنهج الجدلي، ومناهج التاريخ المعرفي المعتادة التي لا تأخذ بالحسبان بالدرجة الكافية المعطيات الحتمية لعلم النفي ومعرفة الأحداث الاجتماعية [1]. وواقع الأمر، إن كتابات كاتب ما لا تشكل سوى جزء من سلوكه الذي يتعلق ببنية فيزيولوجية وسيكولوجية معقدة جداً لا تبقى ثابتة ومستمرة طوال فترة الوجود الفردي.

بالإضافة إلى ذلك، يظهر نوع مماثل بالأحرى في التعدد اللا منتهي للوضعيات الملموسة التي يجد الفرد نفسه فيها خلال حياته. دون شك، لو كانت لدينا معرفة *شاملة* بالبنية السيكولوجية للكاتب المدروس وبتاريخ علاقاته اليومية مع محيطه الاجتماعي لفهمنا أعماله من خلال سيرة حياته، جزئياً على الأقل، إذا لم يكن كلياً.

على الرغم من ذلك فإن معرفة كهذه، في الوقت الحالي، أو دائماً بوجه الاحتمال، ضرب من الطوباوية. حتى عندما يتصل الأمر بأفراد معاصرين يمكن لعالم النفس أن يدرسهم في المخبر، ويُخضعهم لكل أشكال التجارب والاختبارات، وأن يستجوبهم عن مشاعرهم الحالية وحياتهم الماضية، إذ سيحصل بالكاد على شيء غير رؤية جزئية تقريباً عن الفرد المدروس. كذلك الأمر بالتأكيد عندما يتعلق الموضوع بشخص راحل منذ قرون عدة، الذي لا يمكن أن نعرفه، إلا على نحو سطحي وجزئي، حتى عبر البحوث الأكثر جدية، مهما بلغت من إتقان.

---

[1] نود أن نتجنب كلمة علم الاجتماع لأنها تطرح حشداً من المشاكل لا يمكننا أن نتناولها هنا.

ثمة مفارقة في محاولة فهم أعمال أفلاطون، وكنط، وباسكال من خلال سيرة الحياة في حقبة تمكنا فيها، بفضل علم النفس التحليلي، وعلم النفس، وأعمال جان بياجيه من معرفة التعقيد البالغ للفرد الإنساني، أكثر من أي وقت مضى. وعلى الرغم من المعرفة كلها، والدقة العلمية الظاهرتين، فإن نتائج محاولات مماثلة تبقى بالضرورة اعتباطية.

بالطبع، ليس المقصود استبعاد دراسة السيرة من عمل المؤرخ، فغالباً ما تحمل له إيضاحات ذات أهمية بالغة، وإن كانت تتعلق بنقاط تفصيلية. ومع ذلك، ستبقى دائماً طريقة بحث مساعدة وجزئية يتوجب أن نفحص نتائجها بطرائق مختلفة، وألا نجعل منها أساساً للشرح مهما كلف الأمر.

هذا، وقد انكشفت صعوبة تجاوز النص المكتوب بواسطة إدخال سيرة حياة الكاتب، وبدت نتائجها غير مؤكدة. أليس من الأفضل في هذه الحالة العودة إلى المناهج الوضعية، وإلى النص ذاته، وإلى الدراسة الفقهية اللغوية، بالمعنى العام لهذه الكلمة ؟

نحن لا نعتقد ذلك، لأن كل دراسة فقهية لغوية تصطدم بعقبتين من الصعب تجاوزهما ما دمنا لا ندمج العمل في الكل التاريخي الذي يشكل جزءاً منه.

بدايةً، ما حدود هذا العمل ؟ هل هو ما كتب الكاتب المدروس كله، بما فيها الرسائل، والمسودات، ومنشورات ما بعد الوفاة ؟ أم هي فقط ما نشر الكاتب أو ما وُجِّه للنشر ؟

كلنا يعرف البراهين التي تؤيد أحد هذين الحلين. أما صعوبة الاختيار فتكمن في الفكرة التي تقول إن كل ما كتبه كاتب ما لا يتمتع بأهمية متساوية لفهم أعماله. فهناك نصوص تُشرَح كحوادث فردية من حياته، وهي كذلك تمثل في أحسن تقدير أهمية تتصل بسيرة حياته. وثمة نصوص *أساسية* لا يمكن أن

يُفهَم العمل من دونها. وما يجعل مهمة المؤرخ أكثر صعوبة كون هذه النصوص أو تلك موجودة في الأعمال المنشورة، كما في الرسائل وخواطر الكاتب. فنجد أنفسنا أمام إحدى سمات الصعوبة الأساسية لكل عمل علمي : أي التمييز بين الأساس والعرضي، وهذه مشكلة شغلت الفلاسفة منذ أرسطو حتى هوسرل، من الواجب أن نجد لها حلاً *إيجابياً* و *علمياً*.

والصعوبة الثانية لا تقل أهمية عن الأولى، فالدلالة تبدو غير مؤكدة أو ثابتة، من الوهلة الأولى. ثمة كلمات، وجمل، ومقاطع تبدو في الظاهر متشابهة، وحتى متطابقة، يمكن أن تكون لها دلالات مختلفة عندما تندمج في مجموعات متباينة. كان باسكال يعلم ذلك أكثر من غيره، إذ قال :

" يختلف المعنى باختلاف ترتيب الكلام، وتختلف مفاعيل المعاني باختلاف ترتيبها. " (الفقرة ٢٣)

" لا يقولن قائل إنني لم أقل شيئاً جديداً " إن في ترتيب المواد لجدة. الكرة في لعبة الكرة واحدة بين لاعبين، ولكن أحدهما أحسن تسديداً لها من الآخر.

أحب بالمقدار نفسه لو يقال لي إنني استعملت كلمات قديمة. أ لعل الأفكار نفسها لا تؤلف صيغة أخرى للخطاب إذا اختلف ترتيبها، كما تؤلف الكلمات نفسها أفكاراً أخرى بترتيبها المختلف ! " (الفقرة ٢٢)

هكذا، ومن المستحيل عملياً إدخال الأفكار في " متن الخطاب " طالما أننا لم نميز في الفعل بين الجوهري والثانوي، من بين العناصر التي تشكل " متن الخطاب " هذا، والنصوص غير الأساسية التي يجب أن تُترَك جانباً.

يبدو هذا كله بدهياً تقريباً، ومع ذلك فالعديد من المؤرخين ما زالوا مستمرين في عزل بعض عناصر الكاتب على نحو اعتباطي للتقريب بينها وبين عناصر أخرى مماثلة في عمل آخر مختلف جذرياً.

فمن منا لا يعرف القصص الخيالية المشهورة والمستمرة عن " رومانتيكية " روسو و هولدرلان، والتقارب بين باسكال و كيركيغارد، الخ... ، أو المحاولة التي قام بها لابورت ومدرسته لتحديد المواقف المتعارضة بين باسكال و ديكارت.

والمقصود في هذه الحالات كلها الطريقة نفسها : إذ نعزل بضع عناصر جزئية من عمل ما عن سياقها، ونجعل منها كليات مستقلة، ثم نستنتج بعد ذلك وجود عناصر مماثلة في عمل آخر نقيم معه تقارباً.

إننا نخلق هكذا تشابهاً مصطنعاً يتجاهل عن وعي أو عن غير وعي السياق المختلف كلياً، والذي يعطي هذه *العناصر المتشابهة* نفسها *دلالة مختلفة أو مناقضة*.

مما لا شك فيه أن لدى روسو وهولدرلان حساسية انفعالية ما، وتأكيداً على الأنا الذاتية، وحباً للطبيعة ؛ وهي عناصر إذا ما عُزلت عن سياقها، يمكن أن تقترب، *ظاهرياً*، من الكتاب الرومانتيكيين. يكفي مع ذلك أن نتذكر" *العقد الاجتماعي"*، وفكرة الإرادة العامة، وغياب أية فكرة للنخبة تتعارض مع المجموعة الشاملة، وقلة أهمية العصر الوسيط بنظر هذين الكاتبين، وحماسة هولدرلان لليونان، لنرى إلى أي حد تقع أعمالهما في الطرف المناقض للرومانتيكية [1]

كما نجد بالتأكيد لدى باسكال موقفاً إيجابياً وسلبياً في آن معاً بالنسبة إلى العقل. لكن العنصر الإيجابي لا يقربه من ديكارت، ولا العنصر السلبي من

---

[1] لم يخطئ كنط حكمه في على روسو الذي كان يكن له الإعجاب، على الرغم من رفضه لإثارة المشاعر وفيضها.

كيركيغارد، إلا إذا نسينا أن هذين العنصرين يتعايشان معاً بطريقة مستمرة لا يمكننا فيها أن نتحدث حتى عن موقفين، أو عنصرين، وإذا تناولنا *الخواطر* من منظور ديكارتي أو كيركيغاردي. أما بالنسبة إلى باسكال فلا يوجد سوى موقف واحد، لأن الجدل التراجيدي يجيب بنعم ولا في أن معاً على جميع القضايا الأساسية التي تطرحها حياة الإنسان وعلاقاته مع الآخرين، ومع الكون.

يمكننا أن نضاعف الأمثلة. إنهما عقبتان سيصطدم بهما كل منهج وضعي فقهي لغوي بحت، سيجد نفسه *أعزل كلياً* أمامهما، لعدم امتلاكه لمعيار موضوعي يسمح له بالحكم على أهمية النصوص ودلالتها في العمل ككل. ليست هاتان العقبتان، في المجال الخاص بتاريخ الأدب والفلسفة، سوى التعبير الجلي والمباشر عن الاستحالة العامة في فهم الظواهر التجريبية المجردة والمباشرة في حقل العلوم الإنسانية، دون ربطها بالجوهر المُدرَك المحسوس.

فالمنهج الجدلي يطالب بطريق مختلف. فالصعوبات التي يمثلها إدخال العمل في سيرة كاتبه لن تحثنا على العودة إلى المناهج الفلسفية وعلى التقيد بالنص مباشرة، بل ستحثنا على العكس على التقدم في الاتجاه الأول، منطلقين، ليس فقط من النص إلى الفرد، بل أيضاً من الفرد إلى المجموعات الاجتماعية التي هو جزء منها. هذا، وعند التفكير، تظهر صعوبات الدراسة الفقهية اللغوية، والدراسة البيوغرافية (السيرية) التي تنتمي إلى المنظومة نفسها، والتي لها الأساس البستمولوجي نفسه.

وبما أن تعددية الأفعال الفردية وتنوعها لا تنضب، فإن دراستها العلمية والوضعية تفترض الفصل بين العناصر الأساسية والعناصر العرضية التي نجدها وثيقة الصلة هذه بتلك في الواقع المباشر، كما تقدم الدراسة لحدسنا

الحسي. هكذا، ودون أن نتناول هنا النقاش عن الأساس البستمولوجي للعلوم الفيزيائية -الكيميائية التي نرى أن وضعها مختلف، نعتقد أن الفصل بين الأساسي والعرضي في العلوم الإنسانية لا يمكن أن يحدث سوى بإدماج العناصر في المجموع، والأجزاء في الكل. ولهذا، وعلى الرغم من أننا لن نتمكن أبداً من الوصول إلى كل ليس هو نفسه عنصراً أو جزءاً، فإن مشكلة المنهج في العلوم الإنسانية هي مشكلة تقطيع المعطيات التجريبية إلى مجموعات نسبية مستقلة بالقدر الكافي لكي تخدم كإطار للعمل العلمي [1].

ومع ذلك، وللأسباب التي ذكرنا، وإذا لم يكن العمل أو الفرد مكوناً من مجموعات مستقلة بالقدر الكافي لكي تزود بإطار للدراسة العلمية والشارحة للأفعال الفكرية والأدبية، يبقى علينا أن نعرف ما إذا كانت المجموعة، المدروسة أيضاً في منظور تشكلها في طبقات اجتماعية، يمكنها أن تشكل واقعاً يسمح لنا بالتغلب على الصعوبات التي نصادفها على مستوى النص المستقل أو المرتبط بالسيرة (البيوغرافيا) فحسب.

لنتناول الصعوبتين المذكورتين أعلاه بطريقة معاكسة لأسباب تتعلق بالعرض : كيف نحدد دلالة كتاب ما أو مقطع ؟ ينتج الجواب من التحليلات السابقة، *بإدماجه في الكل المتجانس للعمل*.

نؤكد هنا على كلمة "*متجانس*". والمعنى المشروع هو الذي يسمح بإيجاد *التجانس الكامل* للعمل، إلا إذا كان هذا التجانس غير موجود أصلاً [2]. وفي

---

[1] اهتم الجهد الأساسي للفكر الجدلي في العلوم الإنسانية بنقد المجالات التقليدية في العلم الجامعي، والقانون والتاريخ السياسي، وعلم النفس التجريبي، وعلم الاجتماع... الخ. ليس هدف هذه العلوم بالنسبة إلى الفكر الجدلي مجالات مستقلة بالقدر الكافي لتسمح لها بفهم علمي حقيقي للظواهر. فنحن ننسى في غالب الأحيان أن *رأس المال* ليس دراسة في الاقتصاد السياسي بالمعنى التقليدي للكلمة، بل هو، وكما يدل العنوان، "*نقد للاقتصاد السياسي*". انظر لوكاتش : تاريخ الطبقة الاجتماعية ووعيها، برلين ١٩٢٣.

[2] ومع ذلك، ليس التجانس الذي نتحدث عنه تجانسا *منطقيا*، ما عدا ربما في كتب الفلسفة العقلانية. (انظر بهذا الخصوص لوسيان جولدمان : *العلوم الإنسانية والفلسفة*، دار المنشورات الجامعية الفرنسية (PUF)، ١٩٥٢.

هذه الحالة، وللأسباب التي سنعرضها لاحقاً، لا يكون للكتاب المدروس قيمة فلسفية أو أدبية أساسية. كان باسكال واعياً لذلك حين كتب :

" لا نستطيع أن نحسن وصف هيئة ما لم نجعل جميع تناقضاتنا متوافقة، ولا يكفي أن نتتبع سياق المزايا المتوافقة دون أن نوفق بين أضدادها. ولكي نعي معنى مؤلف ما، يجب التوفيق بين المقاطع المتعارضة جميعاً.

وعلى هذا، لكي نتفهم الكتاب المقدس، وجب أن نعتمد معنى تتوافق عنده جميع المقاطع المتعارضة. ولا يكفي أن نعتمد معنى يأتلف مع عدة مقاطع متوافقة، بل معنى يوفق حتى بين المقاطع المتعارضة.

فكل مؤلف يتوخى معنى تتآلف معه جميع المقاطع المتعارضة، وإلا لما صح أن يكون قد قصد معنى بذاته قط. ولكن هذا القول لا يصح في الكتاب المقدس وفي الأنبياء الذين كانوا ولا ريب على جانب عظيم من التبصر. فيجب إذن أن نبحث عن معنى تتوافق معه الأضداد جميعاً. " (الفقرة ٦٨٤. تناقض)

إذ يتعلق معنى عنصر ما بالمجموع (الكل) المتجانس للعمل كاملاً. وإن تأكيد إيمان مطلق ما حول حقيقة الكتاب المقدس لا يتمتع بالدلالة نفسها ولا الأهمية نفسها، عندما نجده عند القديس أغوسطينوس، أو توماس الأكويني، عند باسكال أو ديكارت. إنه جوهري، وإن تعددت معانيه، لدى كل من الفلاسفة الثلاث المذكورين أولاً، وعرضي، وحتى لا أهمية له بالنسبة إلى الأخير. وفي معركته الشهيرة في الإلحاد، كان فيخته محقاً بوجه الاحتمال عندما أكد إيمانه الشخصي، لكن أعداءه كانوا بالتأكيد على حق أيضاً عندما أكدوا أن هذا الإيمان عنصر عرضي في مجموع الفلسفة الإلحادية على نحو موضوعي.

كذلك الأمر في الفقرة (٧٧)، حيث فهم باسكال فلسفة ديكارت (وحتى امتدادها اللاحق عند مالبرانش) أفضل من لابورت في عمله الضخم الذي بني التفسير فيه على نصوص عرضية من كتابات الفيلسوف في أغلب الأحيان.

فإذا كان معيار التجانس مع كل هذا يحمل لنا مساعدة هامة، وحتى مصيرية، عندما يتصل الأمر بفهم دلالة عنصر ما، فمن الطبيعي أن هذا المعيار لا ينطبق إلا نادراً على مجموع كتابات كاتب ما ونصوصه، وذلك عندما يتعلق فقط بعمل استثنائي حقاً.

تعود الفقرة (٦٨٤) إلى عمل استثنائي لا مثيل له بالنسبة إلى المؤمن. فمن خلال منظور باسكال، لا شيء عرضيٌ في الكتاب المقدس ؛ فتجانسه يشمل كل سطر، وكل كلمة. أما مؤرخ الفلسفة والأدب فيجد نفسه في حالة وضعية أقل يسراً وأكثر تعقيداً. فالعمل الذي يدرسه مكتوب مباشرة من قبل فرد ليس في كل لحظة من وجوده في مستوى واحد من الوعي والقوة المبدعة. أضف إلى ذلك أن هذا الفرد منفتح دائماً بوجه التقريب على المؤثرات الخارجية والعابرة. إذ لا يمكن لمعيار التجانس في أغلب الأحيان أن يُطبق إلا على النصوص *الأساسية* من عمله، مما يقودنا إلى العقبات الأولى التي ذكرنا عندما تحدثنا عن تلك التي سيصطدم بها كل منهج فقهي لغوي بحت أو بيوغرافي.

حول هذه النقطة، يملك مؤرخ الأدب والفن دون شك أول معيار مباشر هو *القيمة الجمالية*. فمن البدهي أن كل دراسة لفهم أعمال جوته أو راسين يمكن أن تترك جانباً (Les Enervés) أو (Le Général Citoyen)، بالنسبة إلى الأول، و ألكساندر ، (La Thébaïde)، بالنسبة إلى الثاني. ولكن، حتى دون أن نتحدث عن كون معيار القيمة الجمالية هذا

معزول عن أي عمل مُدرك وشارح، مما يجعله يبقى ذاتياً واعتباطياً[١]، نرى أنه مازال يمثل الضرر المتمثل باستحالة إمكانية تطبيقه على الأعمال الفلسفية والدينية.

هكذا، لن يتمكن تاريخ الفلسفة والأدب من أن يصبح *علمياً* إلا في اليوم الذي ستُصنَع فيه أداة موضوعية *يمكن مراقبتها*، وتسمح بالتمييز بين الأساسي والعرضي في عمل ما، أداة يمكن *بالتالي* مراقبة مشروعيتها، واستخدامها استناداً إلى كون تطبيقها يجب ألا يلغي أبداً أعمالاً ناجحة جمالياً، قد يعدها غير أساسية. وهذه الأداة هي مفهوم *رؤية العالم*، كما تبدو لنا.

لا يتمتع هذا المفهوم بحد ذاته بأصل جدلي، وقد استخدمه ديلثي ومدرسته بكثرة ؛ لكنهم استخدموه لسوء الحظ بطريقة غامضة، دون أن ينجحوا في إعطائه وضعاً إيجابياً دقيقاً. أما الفضل في استخدامه بالدقة الضرورية لجعله أداة عمل فيعود في المقام الأول إلى جورج لوكاتش الذي قام بذلك في أعمال عدة تمكنا من خلالها استنتاج المنهج وتدوينه في كتاب آخر[٢].

ما رؤية العالم ؟ وكما شرحنا ذلك في موضع آخر، هي ليست معطى تجريبياً مباشراً، بل على العكس، أداة عمل إدراكية ضرورية لفهم التعبيرات المباشرة لفكر الأفراد ؛ وتظهر أهميتها وواقعيتها حتى على المستوى التجريبي، عندما نتجاوز فكر كاتب واحد وأعماله.

---

[1] وذلك لأسباب هي أيضاً اجتماعية في جزئها الأكبر. ففي كل حقبة، تُشحذ حساسية أفراد هذه الطبقة الاجتماعية أو تلك، وحساسية المفكرين كذلك تجاه بعض الأعمال، وتضعف تجاه أعمال أخرى. فأغلب الأعمال المعاصرة لا يمكن الاعتماد عليها *لهذا السبب*، عندما نتحدث عن كورنيي، أو هيجو، أو فولتير. لكن الوضع مختلف بالنسبة إلى الكتابات غير العقلانية، وحتى الكتابات التراجيدية التي يلمس المفكرون المعاصرون فيه القيمة *الجمالية*، حتى عندما لا يدركون دلالتها الموضوعية بوضوح.

[2] انظر غولدمان : " المادية الديالكتيكية وتاريخ الفلسفة "، *المجلة الفلسفية لفرنسا والخارج*، ١٩٤٨، العدد ٤٨، و *العلوم الإنسانية والفلسفة*، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٢.

وقد أشرنا منذ زمن طويل إلى الصلات التي تـربط بـين الأعمـال الفلسفية وبعض الأعمال الأدبية : ديكارت وكورني، باسكال وراسين، شيلينغ و الرومانتيكيين الألمان، هيغل وجوته. ومن ناحية أخرى، كما سنوضح فـي هذا الكتاب، هناك مواقف مماثلة في البنية الكلية، لا في التفاصـيل فحـسب، عندما نجد تقارباً بين نصوص تبدو مختلفة في الظاهر ككتابات كنط النقديـة، و *خواطر* باسكال.

هذا، وعلى صعيد علم النفس الفردي، لا شيء أكثر اختلافاً من شاعر يبدع كائنات وأشياء خاصة، وفيلسوف يفكر ويعبر بمفـاهيم عامـة. كـذلك الأمر، نكاد لا نتخيل فردين أكثر اختلافاً في مظاهر حياتهما وسـلوكهما مـن كنط وباسكال. فإذا كانت أغلب العناصر *الأساسية* التي تؤلف البنيـة البيانيـة لكتابات كنط وباسكال وراسين متشابهة *على الرغم* مـن الاختلافـات التـي تفصل بين هؤلاء الكتاب، كأفراد تجريبيين أحياء، فـنحن مـضطرون إلـى استنتاج وجود واقع ليس فردياً بحتاً، يظهر من خلال أعمالهم. إنها بالتحديـد رؤية العالم، وفي الحالة المحددة للكتاب المذكورين، *الرؤية التراجيدية* التـي سنتحدث عنها في الفصول القادمة.

ومع ذلك يجب ألا نرى في رؤية العالم واقعاً ميتافيزيقيـاً أو نظريـاً صرفاً، فهي تشكل على العكس المظهر *الأساسي الملمـوس* للظـاهرة التـي يحاول علماء الاجتماع تعريفها منذ عشرات السنين بمصطلح الوعي الجمعي، وسيسمح لنا تحليله بتحديد مفهوم التجانس الذي ذكرناه سابقاً.

ينتج من السلوك الحركي -النفسي لكل فرد من علاقاته مع الوسـط المحـيط. وقد فكك جان بيّاجيه مؤثر هذه العلاقات إلى مـسارين متكـاملين : تكييـف

الوسط مع تصورات الفكر والفعل لدى الذات، وتلاؤم هذه التصورات مع بنية العالم المحيط عندما يرفض هذا العالم التكيف [1].

يكمن الخطأ الأكبر في أغلب دراسات علم النفس في معالجة الفرد في أغلب الأحيان كذات مطلقة، واعتبار الأشخاص الآخرين بالنسبة إليه فقط كموضوع لفكره وعمله. كان هذا موقف *النظرية الذرية* التي تجمع بين أنا ديكارت وأنا فيخته، وبين "الأنا الاستعلائية" لأتباع كنط الجدد والظاهراتيين، وبين تمثال كونديياك، الخ. إن هذه المسلمة الضمنية أو الصريحة للفلسفة وعلم النفس غير الجدليين، والحديثين هي بكل بساطة خاطئة. وتظهر عدم دقتها مع أبسط مراقبة تجريبية ؛ إذ لا يوجد تقريباً فعل واحد إنساني يقوم به فرد منعزل. فـ*ذات* الفعل الإنساني *مجموعة* هي "نحن"، وإن كانت البنية الحالية للمجتمع تميل عبر ظاهرة التشييء إلى حجب هذه الـ"نحن" وتحويلها إلى كتلة من عدة شخصيات فردية متميزة ومنغلقة إحداها على الأخرى. ثمة بين البشر علاقة أخرى ممكنة، تختلف عن علاقة الذات بالموضوع، والأنا وأنت، علاقة جماعة ندعوها بـ"نحن"، وهي التعبير عن فعل *مشترك* يقع على موضوع مادي أو اجتماعي.

من المؤكد أن كل فرد في المجتمع الحالي ملتزم بحشد من الأفعال المشتركة من هذا النوع، أفعال ليست المجموعة الفاعلة فيها متماثلة، أفعال تأخذها كلها أهمية كبيرة تقريباً بالنسبة إلى الفرد، سيكون لها تأثير متناسب مع هذه الأهمية على المجموع في الوعي والسلوك.

[1] كان ماركس يقول الشيء نفسه في مقطع من *رأس المال*، كرره بياجيه في كتابه الأخير : " العمل فبل كل شيء مسار بين الإنسان والطبيعة، مسار يحقق فيه الإنسان بعمله علاقاته المتبادلة مع الطبيعة، وينظمها، ويفحصها. وفيه، يقوم هو نفسه بدور قوة طبيعية تجاه الطبيعة. إذ يحرك القوى الطبيعية التي تنتمي إلى طبيعته الجسدية، ذراعين وساقين، رأساً ويدين، لامتلاك المكونات الطبيعية في شكل يمكن استخدامه في حياته الخاصة. وهو بتصرفه هكذا، وبتحركاته على صعيد الطبيعة الخارجية، وبتغييرها، يغير في الوقت طبيعته الخاصة. " (*رأس المال*، النسخة الألمانية، الجزء الأول، القسم الثالث، الفصل ٥، برلين، ١٤٥٥، ص ١٨٥.

إن مجموعات كهذه، تقوم بأفعال مشتركة، يمكن أن تكون جمعيات اقتصادية أو مهنية، وعائلات، ومجموعات فكرية أو دينية، أو أمم، الخ.، وأخيراً، بوجه الخصوص، مجموعات تبدو لنا، لأسباب وضعية بحتة شرحناها في موضع آخر[1]، الأهم لأجل الحياة والإبداع الفكري والفني. *فالطبقات الاجتماعية* التي يربط بينها أساس اقتصادي، تتمتع إلى يومنا هذا بأهمية أساسية في الحياة الأيديولوجية للناس، فقط لأنهم مضطرون لتكريس أكبر جزء من اهتماماتهم ونشاطاتهم لضمان وجودهم، أو عندما يتصل الأمر بطبقات مسيطرة، للحفاظ على امتيازاتهم، وإدارة ثروتهم ومضاعفتها.

وكما ذكرنا سابقاً في هذا الكتاب أو في كتب أخرى، يمكن للأفراد دون شك أن يفصلوا فكرهم وتطلعاتهم عن نشاطهم اليومي، لكن الأمر مستبعدٌ عندما يتصل الأمر بمجموعات اجتماعية.

أما بالنسبة إلى المجموعة، فالتوافق بين الفكر والسلوك دقيق. وتنحصر الأطروحة الأساسية للمادية التاريخية في تأكيد هذا التوافق وفي فرض إعطائه محتوى ملموساً حتى اليوم الذي يتمكن فيه الإنسان من التحرر من خضوعه للحاجات الاقتصادية، وذلك في *واقع الأمر* على مستوى *السلوك* اليومي.

ومع ذلك، لا تشكل كل المجموعات القائمة على المصالح الاقتصادية المشتركة طبقات اجتماعية، بل يتوجب أيضاً أن تكون هذه المصالح موجهة نحو تحول شامل للبنية الاجتماعية (أو، بالنسبة إلى الطبقات "الرجعية"، نحو الحفاظ الشامل على البنية الحالية)، وأن تعبر عن نفسها هكذا على المستوى الأيديولوجي من خلال رؤية شاملة للإنسان المعاصر، لمزاياه وأخطائه، ومن

[1] انظر لوسان جولدمان : *العلوم الإنسانية والفلسفة*، المذكور سابقاً.

خلال مثل أعلى للإنسانية القادمة، وعما يجب أن تكون عليه العلاقات بين الإنسان وأقرانه، وبينه وبين العالم.

ورؤية العالم، هي بالتحديد هذا المجموع من التطلعات، والمشاعر، والأفكار التي تجمع بين أعضاء المجموعة الواحدة (وغالباً الطبقة الاجتماعية الواحدة) وتعارضها مع المجموعات الأخرى.

مما لا شك فيه أن في هذا تعميماً مبسطاً وتقديراً استقرائياً للمؤرخ، لكن التقدير الاستقرائي للنزعة *الواقعية* لدى أعضاء مجموعة ما يحقق كله وعي الطبقة هذا بطريقة واعية ومتجانسة تقريباً.

لنقل تقريباً، وذلك لأن الفرد إذا كان من النادر أن يملك وعياً كاملاً حقا لدلالة وتوجه تطلعاته، وعواطفه، وسلوكه، فهو لا يملك دائماً *وعياً نسبياً*. إذ نادراً ما يبلغ بعض الأفراد الاستثنائيين الانسجام الكامل، أو يقتربون منه على الأقل. فإذا ما تمكنوا من التعبير عنه، على المستوى الإدراكي أو التخييلي، فهم فلاسفة وكتاب، وأعمالهم تزداد أهمية كلما اقتربوا من التجانس البياني لرؤية العالم، أي تجانس *أعلى قدر من الوعي الممكن* لدى المجموعة التي يعبرون عنها.

تبين لنا هذه الاعتبارات منذ الآن بماذا يختلف المفهوم الجدلي للحياة الاجتماعية عن المفاهيم التقليدية لعلم النفس وعلم الاجتماع.

فمن ناحية، لم يعد الفرد يظهر كذرة تتعارض بوصفها *أنا منعزلة* عن باقي البشر وعن العالم المادي، ومن ناحية أخرى، ليس الوعي الجمعي أيضا كياناً ثابتاً فوق -فردي يتعارض خارجياً مع الأفراد. فالوعي الجمعي لا يوجد إلا في وعي كل من الأفراد، وهو ليس مجموعاً لها. والمصطلح بالمناسبة غير موفق وغامض، لذا فنحن نفصل مصطلح " وعي المجموعة " الذي يرافقه، قدر الإمكان، تخصيصٌ مثل : الوعي العائلي، الوعي المهني، الوعي

الوطني، وعي الطبقة الاجتماعية، الخ. وهذا الأخير هو النزعة *المشتركة* للمشاعر، والتطلعات، والأفكار لأعضاء طبقة ما، نزعة تتطور بالتحديد انطلاقاً من وضعية اقتصادية واجتماعية ما تولد نشاطاً فاعله مجموعة واقعية أو افتراضية تشكلها الطبقة الاجتماعية. يختلف الوعي من شخص إلى آخر، ولا يبلغ أقصاه إلا عند بعض الأفراد الاستثنائيين، أو عند أغلبية أعضاء المجموعة في بعض الحالات المميزة (الكفاح من أجل الوعي الوطني، الثورة من أجل وعي الطبقة، الخ.). وينتج عن ذلك أن يعبِّر الأفراد *المتميزون* عن الوعي الجمعي *أفضل* من أعضاء المجموعة الآخرين، وبطريقة *أكثر تحديداً*. هذا، وبالنتيجة، يتوجب أن نقلب كلياً طريقة المؤرخين التقليدية في طرح مسألة علاقة الفرد بالمجتمع. وعلى سبيل المثال : لطالما تساءلنا عن مدى انتماء باسكال إلى الينسينية، وقد اتفق مؤيدو هذه الفكرة وأعداؤها على طريقة طرح السؤال. أن نتساءل ما إذا كان باسكال ينسينياً، فذلك *بالنسبة إلى هؤلاء وأولئك*، كأن نتساءل إلى أي حد كان فكره مشابهاً أو مماثلاً لفكر أرنولد، أو نيكول، أو مشاهير الينسينية الآخرين. ونحن نرى على العكس أنه من الواجب قلب المسألة، بأن نثبت أولاً أن الينسينية ظاهرة اجتماعية وأيديولوجية، ثم أن نشرح ما ستكون الينسينية المنطقية كلياً، لنحكم أخيراً عن كتابات نيكول، وأرنولد، وباسكال، في علاقتها مع تلك الينسينية *التصويرية البيانية*.

عند ذلك سنفهم هذه الكتابات على نحو أفضل بكثير، في دلالتها *الموضوعية* وفي حدود كل واحدة منها، ونستنتج أن باسكال، وراسين، وباركوس إلى حد ما، هم على الصعيد الأيديولوجي والأدبي الينسينيون المنطقيون *الوحيدون*، وأنه يجب قياس ينسينية أرنولد ونيكول على أعمالهم.

أليست هذه الطريقة اعتباطية ؟ ألن يكون بوسعنا أن نترك الينسينية جانباً، كذلك نيكول وأرنولد، ولاسيما مفهوم رؤية العالم ؟ نحن لا نعرف سوى إجابة واحدة على هذا السؤال : إذ تُبرَّر طريقة ما بالقدر الذي تسمح فيه بفهم أفضل الأعمال نختار دراستها، أي في الحالة التي تشغلنا : *خواطر* باسكال ومسرحيات راسين.

وها نحن نعود هكذا إلى نقطة البداية : إن كل عمل أدبي أو فني كبير تعبير عن رؤية العالم. وهذه ظاهرة وعي جمعي يبلغ الحد الأقصى من الوضوح التصوري والحسي في وعي المفكر أو الشاعر. وهما يعبران عنه بدورهما في العمل الذي يدريه المؤرخ باستخدام الأداة التصورية التي هي رؤية العالم، المطبقة على النص، والتي تسمح له باستنتاج ما يلي :

أ) الأساسي في الأعمال المدروسة

ب) دلالة العناصر الجزئية في العمل ككل.

لنضف أخيراً أنه لا ينبغي على مؤرخ الفلسفة والأدب أن يدرس رؤى العالم فحسب، بل أن يدرس أيضاً، بوجه الخصوص، تعبيراتها الملموسة. أي يتوجب عليه، في حدود إمكاناته بالطبع، ألا يتقيد في دراسته للعمل بما تفسره الرؤية هذه أو تلك. كما عليه أن يتساءل عن الأسباب الاجتماعية أو الفردية التي جعلت من هذه الرؤية (التي هي تصور عام) تظهر في هذا العمل، وفي هذا المكان أو هذه الحقبة، بالطريقة هذه أو تلك بالتحديد ؛ ومن جهة أخرى، يتوجب عليه ألا يكتفي *باستنتاج* التناقضات والمفارقات التي ما تزال تبعد العمل المدروس عن تعبير منسجم لرؤية العالم الذي تناسبه.

من الطبيعي أن وجود هذه التناقضات والمفارقات لا يشكل بالنسبة إلى المؤرخ حدثاً بسيطاً، بل هو مشكلة يجب حلها، إذ يقود حلها أحياناً إلى عوامل تاريخية واجتماعية، وغالباً إلى عوامل تعود إلى سيرة الكاتب ونفسيته

الفردية، عوامل تجد هنا مجال تطبيقها الحقيقي المفضل. والعارض واقـع لا يحق للمؤرخ أن يتجاهله، ولكن يمكنه فقط أن يفهمه في صـلته مـع البنيـة *الأساسية* للموضوع المدروس.

أضف إلى ذلك أن الطريقة التي رسمنا للتـو خطوطهـا العريـضة، والتي دعوناها بالجدلية استُخدمت في السابق على نحو عفوي، فإذا لـم يكـن ذلك بواسطة مؤرخين محترفين في الفلسفة، كان ذلك على الأقل عبر الفلاسفة أنفسهم عندما أرادوا فهم فكر الرواد الذين سبقوهم. إنها حالة كنط الذي يعرف جيداً، ويقول ذلك بوضوح أن هيوم ليس تجريبياً وتشكيكياً بدقة، لكنه ينـاقش موقف هذا الفيلسوف *كما لو كان كذلك*. لأنه، خلف العمل الفردي، يريد بلوغ المذهب الفلسفي (رؤية العالم، كما نقول) التي تعطيه دلالته. كذلك الأمر فـي الحوار بين باسكال و م. دوساسي (القريب جداً من الـنص الأصـلي، علـى الرغم من كونه نسخاً لـ فونتين، حيث نجد تشوهين مشابهين.

كان باسكال يعلم دون شك أن مونتين لم يكن تشكيكياً بدقة، وتـشكيكياً فقـط. ويؤكد ذلك على الأقل بتطبيقه المبدأ الضمني نفسه، لأن المقصود، هنا أيضاً، إيجاد مواقف فلسفية، لا القيام بتفسير فقهي لغوي. كذلك نجده يعزو لمـونتين فرضية " العبقرية الخبيثة " (Malin génie) وهذا خطأ من الناحيـة الفقهيـة اللغوية، لكنه صحيح فلسفياً، لأن هذه الفرضية لم تكن بالنسبة إلى ديكـارت، كاتبها الحقيقي، سوى فرضية مؤقتة موجهـة بالتحديـد لتلخـيص المواقـف التشكيكية ودفعها إلى نتائجها الأخيرة، لكنه سينقض هذا الموقف بعد ذلك.

هكذا، فإن المنهج الذي يقوم على الانطلاق مـن الـنص التجريبـي المباشر إلى الرؤية التصورية وغير المباشرة، للعودة بعد ذلك إلـى الدلالـة الملموسة للنص الذي انطلقنا منه، ليست من إبداع الماديـة الجدليـة. يكمـن الفضل في هذا المنهج الأخير في أنه أوجد على الأقـل الأسـاس الوضـعي

والعلمي لمفهوم رؤية العالم بإدماجه فكر الأفراد في مجموع الحياة الاجتماعية، ولاسيما بتحليل الوظيفة التاريخية للطبقات الاجتماعية، وبنزع كل طابع اعتباطي، ونظري، وميتافيزيقي عن هذا المفهوم.

كانت هذه الصفحات القليلة ضرورية لاستخلاص الخطوط العامة للمنهج الذي نقترح استخدامه في هذه الدراسة. لنضف فقط أن رؤى العالم كانت التعبير *النفساني* عن العلاقة بين بعض المجموعات الإنسانية ووسطهم الاجتماعي والطبيعي، وعددهم محدود بالضرورة خلال فترة تاريخية طويلة نسبياً.

مهما كانت الوضعيات التاريخية الملموسة متعددة ومتنوعة، فإن رؤى العالم لا تقل تعبيراً عن ردة فعل مجموعة من الكائنات المستمرة نسبياً مع هذا التعدد في الوضعيات الواقعية. إن إمكانية حفاظ فلسفة أو فن ما على قيمة تتجاوز المكان والحقبة التي ولدا فيها تقوم بالتحديد على كونها تعبر دائماً عن الوضع التاريخي *المتبدل* على مستوى كبرى المشاكل *الأساسية* التي تطرحها علاقات الإنسان مع البشر الآخرين ومع العالم.

هذا، ولأن عدد الإجابات المتجانسة إنسانياً مع هذا المجموع من المشاكل محدود [1] بالبنية ذاتها للشخص البشري، فإن كلاً من هذه الإجابات يوافق وضعيات تاريخية مختلفة، وغالباً متعارضة. وهذا يشرح من ناحية النهضات التي تحدث باستمرار في تاريخ الفن والفلسفة، ومن ناحية أخرى إمكانية هذه الرؤية ذاتها أن تتمتع في قرون مختلفة، بوظيفة مختلفة، أي أن تكون ثورية، أو مدافعة عن الدين (عقائدية، تبريرية)، أو محافظة، أو انحطاطية.

---

[1] مع العلم أننا اليوم لم نتوصل بعد علميا إلى استخلاص هذه المحدودية. مازال الإعداد الوضعي لتصنيفية رؤى العالم في واقع الأمر في مرحلة الأعمال التحضيرية.

من الواضح أن هذه التصنيفية لعدد محدود من رؤى العالم ليست مشروعة إلا في البنية الأساسية، وفي الإجابة على عدد معين من المشاكل الأساسية، وفي الأهمية المعطاة لكل واحدة من هذه المشاكل داخل المجموع. ومع ذلك، كلما انطلقنا من البنية العامة، من الجوهر، إلى التظاهرات التجريبية، كانت تفاصيل هذه التظاهرات أكثر ارتباطاً بالوضعيات التاريخية المحددة بالزمان والمكان، وحتى بالشخصية الفردية للفيلسوف أو الكاتب.

إن مؤرخي الفلسفة معنيون بقبول مفهوم الطوباوية، المشروع لدى أفلاطون، والقديس أغوسطينوس، وديكارت، الخ. (كذلك، يمكننا أن نتحدث عن الصوفية، والتجريبية، والعقلانية، والرؤية التراجيدية، الخ.) وذلك شريطة أن يجدوا من خلال السمات العامة للأفلاطونية، ومن خلال العناصر المشتركة بين المواقف التاريخية للقرن الرابع قبل الميلاد وفي القرنين الرابع والسابع عشر الميلاديين، السمات المميزة لهذه المواقف. و أخيراً، إيجاد العناصر الخاصة بفردية المفكرين وتعبيرهم في الأعمال، إذا أراد هؤلاء المؤرخون إتمام مهمتهم.

أضف إلى ذلك أن تصنيفية *رؤى العالم* التي تبدو لنا المهمة الأساسية لمؤرخ الفلسفة والفن، والتي إذا وُضعَت، ستكون مساهمة أساسية لكل أنثروبولوجيا فلسفية، بدأ العمل بها للتو. ستكون، ككبرى النظريات الفيزيائية، تتويجاً لسلسلة طويلة من الدراسات الجزئية التي ستوضحها وتدققها بدورها.

وفي سلسلة هذه الدراسات الجزئية والتحضيرية يدخل هذا العمل المكرس للرؤية التراجيدية في أعمال باسكال وراسين. ولهذا السبب، تعد هذه الأسطر من المقدمة المنهجية عن رؤى العالم بوجه العموم، وسنتناول في الفصول القادمة دراسة *الرؤية التراجيدية* التي ستكون الأداة التصويرية التي سنستخدمها في فهم الأعمال التي نود دراستها.

الفصل الثاني

الرؤية التراجيدية : الله

" الإنسان علـــى صـــغره
عظـــيم لدرجـــة أنـــه لا
يمكن، دون أن يسيء إلى

عظمته، أن يكون عبــداً
سوى لله وحده. "
القـــــــديس
سيران، المواعظ، ٢٠١.

ولرسم البنية التصورية للرؤية التراجيدية، يجب استخلاص العنــصر المشترك في الأعمال الفلسفية، والأدبية، والفنية التي تشمل على كــل حــال المسرحيات التراجيدية القديمة، وكتابــات شكــسبير، ومــسرحيات راســين، وكتابات كنط وباسكال، وعدداً من منحوتات مايكل أنجلو، وبعــض الأعمــال الأخرى بأهمية متفاوتة، بوجه الاحتمال.

لسوء الحظ، لسنا في حالة تسمح بالقيــام بــذلك ؛ فمفهــوم الرؤيــة التراجيدية، كما أعددنا خلال عدة دراسات سابقة، ينطبق فقط على كتابــات كنط، وباسكال، وراسين. نأمل أن نصل من خلال أعمال لاحقة إلى تحديــده لدرجة نتمكن من تطبيقه على أعمال أخرى مــذكورة أعــلاه. حاليــاً، لــيس بوسعنا سوى عرض الوضع الحالي لإعداد أداة بحث نرى أنها، وإن كانــت ناقصة، تقدم مساعدة قيمة لدراسة الفكر والأدبين الفرنــسي والألمــاني فــي القرنين السابع عشر والثامن عشر.

أضف إلى ذلك أننا وجدنا إعداداً أولياً متقدماً بدرجة كافية عــن هــذا المفهوم في الفصل الأخير من كتاب جورج فون لوكاتش " *الروح والأشــكال* "[١] ، فصل بعنوان "ميتافيزيقيا التراجيديا". سنذكر أمثلة عديدة من هذه الدراسة في الصفحات القادمة، بعد أن سمحنا لأنفسنا مع ذلك بتعديل نود منــذ الآن أن

[1] جورج فون لوكاش : Essays Fleischel, Die Seele und die Formen, Berlin, 1911.

ننبه القارئ إليه. فلأسباب لم نفهمها جيداً، (ربما فقط لعدم الدقة المؤقتة لفكر كاتب شاب لم يكن بعد قد تجاوز الخامسة والعشرين من العمر)، يستخدم لوكاتش دون تمييز المصطلحين "دراما" و " تراجيديا"، بينما هو في واقع الأمر يتحدث فقط عن الرؤية التراجيدية. لذا فنحن نسمح لأنفسنا باستبدال كلمتي "تراجيديا" و "تراجيدي" بكلمتي "دراما" و "درامي" في المقبوسات التي سنذكرها، دون أن نحرف مع ذلك في فكر الكاتب.

أضف إلى ذلك أن الشاب لوكاتش الذي كان كنطياً آنذاك، يحلل الرؤية التراجيدية خارج كل سياق تاريخي، بالإحالة فقط إلى مسرحيات كاتب غير معروف هو بول أرنست.

سنحاول بالمقابل، مخلصين في ذلك للمواقف الفلسفية التي اعتمدها لوكاتش نفسه بعد ذلك، أن نحدد تحليله بربط الرؤية التراجيدية ببعض الوضعيات التاريخية، لاسيما باستخدام هذا التعميم التصوري في دراسة أعمال كتاب مختلفي الأهمية، أي باسكال، وراسين، وكنط.

لا يسعنا إلا أن نبقى مخلصين لمنهجنا، وفي اشتغالنا على وصف الرؤية التراجيدية في القرنين السابع عشر والثامن عشر في فرنسا وألمانيا، نبدأ بتحديد موقعها من رؤى العالم التي سبقتها، فتجاوزتها (كالعقلانية التراجيدية المنهجية، والتجريبية التشكيكية)، وتلك التي تبعت هذه الرؤية بعد ذلك فتجاوزتها بدورها (الفكر الجدلي : المثالي - هيجل، والمادي – ماركس). إن تأكيد تسلسل الفردية (العقلانية أو التجريبية) – الرؤية التراجيدية – الفكر الجدلي، يفترض مع ذلك بضع ملاحظات تمهيدية.

سبق أن ذكرنا أن رؤى العالم المختلفة : العقلانية، والتجريبية، والرؤية التراجيدية، والفكر الجدلي ليست وقائع تجربية، بل تصورات موجهة

لمساعدتنا في دراسة الأعمال الفردية وفهمها، ككتابات ديكارت، أو مالبرانش، ولوك، وهيوم، أو كوندياك، باسكال أو كنط، هيجل أو ماركس.
لنضف الآن أن التسلسل الذي ذكرناه هو أيضاً تخطيط تصوري أولي للتسلسل التاريخي الفعلي، تخطيط موجه ليسمح لنا بفهم هذا التسلسل، دون أن يوضحه كلياً.

من المهم دون شك أن نذكر أن كاتبين كبيرين، أحدهما عقلاني، والآخر تشكيكي، سبقا كل من المفكرين التراجيديين الأساسيين، باسكال وكنط. وقد عرف المفكران أعمالهما في جزئها الأكبر بالنسبة إلى هذين الكاتبين. ولاستعارة عنوان كتاب حديث [١] يمكننا أن نكتب دراستين نطلق عليهما العنوانين التاليين بحسب التسلسل: "*باسكال قارئاً لديكارت ومونتينيي*" و "*كنط قارئاً للايبنز– وولف، وهيوم*". لكن ذلك لا يعني مطلقاً أن الرؤية التراجيدية ما إن تظهر في المشهد التاريخي حتى تغادرها العقلانية والتجريبية، كقوتين فاعلتين وخلاقتين، على الأقل. وعلى العكس من ذلك، إن زوال طبقة نبلاء رجال الدين في فرنسا، وتطور البرجوازية في ألماني ألغيا في وقت مبكر نسبياً الأساس الاجتماعي والاقتصادي لليانسينية ولفلسفة كنط. أما العقلانية والتجريبية، وهما أيديولوجيتا الشعب الذي خلق المجتمع الفرنسي، وحتى ألمانيا الحديثة [٢]، وإن كان ذلك في ظروف مختلفة، فهما مستمرتان إلى يومنا هذا. إذ بقيت الأولى (العقلانية) بالتحديد قائمة في فرنسا، على الرغم من أنها اتبعت على الأكثر خطاً هابطاً [٣]، عبر مالبرانش،

[1] ليون برانشويج، " *ديكارت وباسكال قراء لمونتينيي* "، برنتانوس، نيوورك-باريس، ١٩٤٤.
[2] انظر لوسيان جولدمان : " التجمع *والعالم عند كنط* "، المنشورات الجامعية الفرنسية (PUF)، ١٩٤٨.
[3] من إحدى الطرق المناسبة لتناول دراسة تطور العقلانية الفرنسية منذ ديكارت وحتى يومنا هذا، الانطلاق من العلاقة بين الفكر والفعل. ستصبح هذه العلاقة الضمنية عند ديكارت واضحة عند فولتير، ومستحيلة التحقيق عند فاليري. إذ يغير الفكر الإنسان عند ديكارت، وهو وسيلة لتغيير العالم الإنساني عند فولتير، وهو لا يتمتع أخيراً بأي تأثير على الإنسان أو العالم الخارجي عند فاليري. الهدف، الوسيلة، قيمة وعي خاضعة يكملها شعر الصورة الحسية، ذلك المنحنى (البياني) للعقلانية الملازمة للتاريخ الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي للشعب الفرنسي.

وفولتير، وأناتول فرانس، وفاليري، (وإذا أردنا متابعتها أبعد من ذلك إلى يومنا هذا، عند جوليان باندا). كذلك، لم تخترق التجريبية بالفعل الفكر الفرنسي إلا بعد باسكال بوقت طويل، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. والوضع مماثل في ألمانيا حيث جاء فيخته بعد كنط، وحيث استفاد الكنطيون الجدد من اسم كنط نفسه لتبرير ردتهم.

كيف يمكن إذاً تبرير تعميمنا التاريخي ؟

ثمة في الدراسة التاريخية للفكر الفلسفي منظوران متكاملان، الأول، المذكور سابقاً، موجه نحو الروابط بين تيارات الفكر، والوضعيات التاريخية الملموسة التي تسمح لها بالنشوء والتطور، وأخيراً تعبيرها الفلسفي. والمنظور *الآخر*، *الذي* يبدو *لنا أقل أهمية* لفهم الأحداث، والذي يدرس الروابط بين الفكر والواقع المادي والإنساني كموضوع، والذي يحاول هذا الفكر أن يفهمه ويشرحه.

لقد استخدمنا على نحو مبسط مصطلحين يتوجب بالطبع تحديدهما وتطويرهما، ونستطيع القول إن أول المنظورين يبحث قبل كل شيء عن *دلالة* الفكر، والثاني عن *قيمته الواقعية*.

يطرح هذا الاستنتاج قبل كل شيء مسألة *المعيار* الذي قد يسمح بإنشاء نظام تتابعي من وجهة النظر الأخيرة هذه، (نظام تتابعي سيكون حتماً نظاماً تدريجياً)، لأنه، كما سبق وذكرنا، التسلسل التجريبي الفعلي البسيط لا يكفي. فالمسألة معقدة، وقد حاولنا تناولها في كتاب آخر [١]

لنقل فقط إن المعيار *الأساسي* الذي يبدو أنه شكل نتيجة لكون الموقف الفلسفي قادراً في آن معاً على فهم *التجانس*، *والعناصر المشروعة*، وكذلك

[1] انظر غولدمان، " *العلوم الإنسانية والفلسفة* "، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٢.

القيود والنواقص، في موقف آخر، وعلى *إدماج ما تجده فيها من إيجابي في مادتها الخاصة* [1].

وفي الحالة التي ندرسها، يبدو لنا أن كنط وباسكال، من جهة، فهما هما الاثنان جيداً الانسجام الداخلي، والعناصر الإيجابية للعقلانية والتجريبية، وأدمجا هذه العناصر الإيجابية في فلسفتيهما. ومن جهة أخرى، لقد لاحظا بوضوح وأظهرا حدود هذين الموقفين ونواقصهما.

وبالمقابل، إن عدم الفهم الأساسي الذي يعبر عنه العقلانيون الأكثر ذكاء، منذ مالبرانش وحتى فولتير وفاليري للموقف التراجيدي مشهور، كما هو الأمر بالنسبة إلى عدم فهم الكنطيين لفكر كنط.

فإذا أردنا أن نجد نقداً للمواقف التراجيدية، يفهمها، ويتجاوزها، ويدمجها في مجموع فائق، يجب أن نعود إلى أعمال كبار المفكرين الجدليين كهيغل، وماركس، ولوكاتش.

تشكل هذه العلاقة ذات الاتجاه الواحد (irréversible) من *الإدماج* و *التجاوز* التي تتكرر هكذا مرتين في الروابط بين الفردية (العقلانية أو التجريبية) والرؤية التراجيدية، وبين الرؤية التراجيدية والفكر الجدلي، تشكل *التصور* الأولي *التاريخي* القائم على فكرة *تطور* محتوى *حقيقة الفكر* الذي سنستخدمه في الصفحات القادمة.

كيف كان حال الفكر الفلسفي والعلمي خلال السنوات التي كتب فيها باسكال "*الخواطر*" ؟ يمكننا أن نميزها بانتصار *العقلانية الفلسفية* وحليفتها الميكانيكية العلمية. لم تكن هذه العقلانية الآلية دون شك قد ظهرت فجأة في المشهد التاريخي كـ مينرفا وقد سُلحت برأس جوبيتر. إذ كانت انطلاقتها

[1] لهذا العنصر الأخير أهمية خاصة، إذ يمكن لفلسفتين أن تفهم أحداهما الأخرى تبادلياً كرؤيتين منسجمتين، وحتى ترى كل واحدة منهما بوضوح العناصر السلبية وحدود الأخرى، دون مع ذلك أن تتمكن أي واحدة منهما من إدماج العناصر الإيجابية للفلسفة التي تنتقدها. إنها على سبيل المثال حالة التجريبية والعقلانية، مما يشرح بالتحديد أن هاتين الفلسفتين متكاملتان، دون أن تتجاوز إحداهما الأخرى بمحتوى الحقيقة الخاصة بها.

وانتصارها نتيجة لكفاح فكري طويل ضد المواقف الفلسفية والعلمية التـــي لا تزال سائدة في العصر الذي ندرس فيه : من جهة *الفلسفة والفيزياء الأرسطية والأكوينية*، ومن جهة أخرى *الفلسفة الإحيائية للطبيعة*. ففي عام ١٦٦٢، العام الذي توفي فيه باسكال، كانت الأولى مازالت تصر على التعليم فـــي أغلـــب المدارس الثانوية، بينما لم تفسح الثانية مكانها إلا بـــبطء للفيزيـــاء الجديـــدة لجاليليو، وتويشيللي، وديكارت[١].

الأرسطية الأكوينية، والفلسفة الإحيائية للطبيعة، والعقلانيـــة الآليـــة، تشكل تلك المراحل الثلاث لتطور فكر البرجوازية الغربية، مراحل تجاوز كل واحدة بدورها، حتى يصل إلى التوجه اللاعقلاني الذي بدأ يسلكه اليوم.

كانت الفلسفة الأكوينية في القرن الثالث عشر التعبير الأيديولوجي عن تحول اجتماعي عميق في السلم الريفي البحت، والبعيد عن مركزيـــة العـــالم الإقطاعي للقرنين التاسع والعاشر. كان الشعب قد تمكن مـــن إدخـــال قطـــاع مدني وحكومي يسيطر عليه "العقـــل" والحـــق الـــدنيوي (droit profane). تعكس العلاقات بين العقل والإيمان في الأكوينية، وتعبر عن الروابط الواقعية الموجودة بين الشعب والمالكين الإقطاعيين، كالروابط بين الحكومة والكنيسة. وبالعكس، في نهاية القرن الخامس عشر في إيطاليا وألمانيا، وبعـــد اكتـــشاف أمريكة، في النصف الثاني من القرن السادس عشر، وفي القرن السابع عـــشر في البلدان الأخرى لأوروبة الغربية، كان الشعب، والمدن، والأمـــراء، وفـــي وقت لاحق الحكومة المركزية قوية بدرجة كافية تسمح لها بعـــدم الاعتـــراف بهيمنة المالكين الإقطاعيين والكنيسة.

سينهار إذاً الصرح الأكويني وما يحمله من تبعيـــة الفلـــسفة للـــدين، والعقل للإيمان، وما تحمل الفلسفية الأرسطية من تبعية عـــالم الأرض للعـــالم

---

[1] قدمت الأعمال الجميلة الأخيرة للأب لونوبل عن مرسين (Mersenne)، وأعمال كويريه (Koyré) حول جاليليو إيضاحا كبيرا عن المظاهر الملموسة لهذا التطور.

السماوي، وذلك لصالح العالم الواحدي [1] والحلولي لفلسفة الطبيعة. وكما لاحظ م. كويريه بوجه حق، بإلغائها الأكوينية، لم تضع فلسفة الطبيعة مكانها نظاما آخر محدداً وثابتاً. إذ ألغت التدخل الخارق للآلهة بإدماجه في العالم الطبيعي. ولكن، بهذا الإلغاء لما فوق الطبيعي (الخارق)، فقدت الطبيعة حقوقها، *وأصبح كل شيء طبيعياً وممكناً في آن معاً*. عندها انمحى المعيار الذي كان يسمح بالتمييز بين الخطأ والصواب، وبين الواقع والخرافة، وبين الممكن والعبث. وفي المجتمع البرجوازي، لم يعد الإنسان نشوان، متحمساً أمام العالم الأرضي، ولم يعد يرى حدوداً لإمكاناته.

وخلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، تستعيد الحكومة الملكية توازنها، أما البرجوازية، وهي طبقة مسيطرة *اقتصادياً*، أو على كل حال مساوية على الأقل لطبقة النبلاء (التي فقدت وظائفها الاجتماعية الأخيرة، الضرورية والواقعية، وتحولت من طبقة نبلاء السيف إلى نبلاء قصور)، فقد نظمت الإنتاج، وأقامت المنهج العقلاني، على الصعيدين الأساسيين *لمبحث العلوم والعلوم الفيزيائية*.

وفي العصر الذي كُتِبَت فيه " *الخواطر* "، كانت الأرسطية، والإحيائية الأفلاطونية الحديثة *قد ولتا تاريخياً*، وتجاوزهما تطور الرأسمالية على صعيد الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وقامت كوكبة من المفكرين المتشددين، كـ بوريللي، وتوريشيللي، وروبرفال، وفرمات، الخ.، وبخاصة الأهم، والأشهر جاليليو، وديكارت، وهويجانز، قاما بتجريدهما من أهميتهما العلمية والفلسفية [2].

---

[1] أحدي : وحدة الوجود - المترجمة

[2] أظهرت الدراسات الجميلة لكويريه من جهة أهمية تطور الفلسفة الإحيائية للطبيعة في توجيه الضربات القاضية على الأرسطية، كذلك، بخاصة، الجهود الحثيثة للمفكرين الرياضيين والميكانيكيين في تشكيل صورة عن العالم تخلصت من كل عنصر نفسي وإحيائي. كانت إحدى كبرى العقبات، من بين عقبات أخرى، فكرة الجاذبية التي يرفض الميكانيكيون الإقرار بها، إذ وجدوا فيها عودة إلى الإحيائية وإلى المميزات النفسية للمادة.

كما ساهم باسكال الشاب بنشاط في الكفاح ضد أحد الدعائم الهامة للفيزياء الأرسطية : " الذعر من الفراغ"، ومن المهم أيضاً أن نستنتج أن " *الخواطر* "، وإن كانت تُذكر أحياناً بهذه الفيزياء، فهي ترى أن هذا الكفاح انتهى، ولم تعد تولي أية أهمية للأرسطيين، ولأنصار الأفلاطونية الجديدة.

ثمة موقفان وحيدان يناقشهما باسكال هما الأيديولوجيتان اللتان ربحتا المعركة، الفلسفة التشكيكية، والعقلانية الميكانيكية المتمثلة في المقام الأول بديكارت. أضف إلى ذلك أن باسكال في هذا النزاع لا يرغب في أية لحظة أن يفصل الفيزياء عن الأخلاق أو الدين.

ليس المقصود تجارب محدودة وجزئية، بل *رؤى للعالم*. كان ديكارت منافساً قوياً، وعلى الرغم من محاربة باسكال له، كان يكن له الاحترام، وكان الحوار بينهما حواراً بين مفكرين يتمتعان بالقوة نفسها.

إذاً، ماذا قدمت العقلانية ؟ أولاً : إلغاء مفهومين وثيقي الصلة، هما التجمع والكون، واستعاض عنهما بمفهومين آخرين : *الفرد العقلاني* و *الفضاء اللا محدود*.

مثل هذا الاستبدال في تاريخ الفكر الإنساني يعد فتحاً مزدوجاً بأهمية رئيسة : تأكيد *الحرية* الفردية و*العدالة* كقيمتين على الصعيد الاجتماعي، وخلق *الفيزياء* الميكانيكية على صعيد الفكر. لقد تم الإقرار بهذا الأمر، ومع ذلك يتوجب علينا أن نبحث *أيضاً* عن النتائج الأخرى لهذا التحول. فبدلاً من مجتمع متدرج يملك فيه كل إنسان مكانه الخاص، المختلف عن أماكن الآخرين الذين ينتمون لمهن أخرى، وفئات اجتماعية أخرى، وفيه يحكم كل فرد على مكانه الخاص بالنسبة إلى أماكن المجموع ؛ طوَّر الشعب تدريجياً أفراداً *منعزلين*، و *أحراراً*، و *متساوين*، تلك الشروط الثلاثة الملازمة لعلاقات التبادل بين البائعين والمشترين.

إنه تطور بطيء بدأ في نهاية القرن الحادي عشر، وفي القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ولم يكتمل قبل القرن التاسع عشر، لكنه تميز في القرن السابع عشر بازدهار قوي فكرياً، وعلمياً، وأدبياً، وفلسفياً. فبعد التأكيد على الفرد في الأعمال الرواقية، والأبيقورية، والتشكيكية معاً، وفي الأعمال التي تنادي دائما بالفردية لمونتين، أكد ديكارت وكورنيي في القرن السابع عشر على إمكانية اكتفاء الفرد بذاته [1].

وقبل أدام سميث بوقت طويل، كتب ديكارت سابقاً للأميرة إليزابيث :

" ثبَّت الله نظام الأشياء ببراعة، وجمع البشر معاً في مجتمع ضيق لدرجة يوجه فيه كل فرد كل شيء لذاته، ولا يتمتع بأية رحمة تجاه الآخرين، ومع ذلك، فهو لا يمتنع عن العمل على نحو اعتيادي من أجلهم، في كل ما يعود إلى سلطته، شريطة أن يستخدم الحذر، لاسيما إذا كان يعيش في قرن لم تكن الأخلاق فيه فاسدة قط. "[2]

إنه ديكارت أيضاً الذي سيصوغ على *الصعيد الفلسفي* أول بيان هام عن العقلانية الثورية والديمقراطية : " العقل السليم هو الشيء الأكثر انتشاراً في العالم... فالقدرة على الحكم، والتمييز بين الخطأ والصواب، أي ما ندعوه بالعقل السليم أو الرشاد، متساو بطبيعة الحال لدى الناس جميعاً... "

إن الطريق التي أدت بديكارت إلى فلسفة لايبنز في جوهر الفرد [3]، ومن *السيد* لكورني إلى فلسفة جوهر الفرد الأدبية التي ستظهر في الكوميديا الإنسانية لبلزاك، وكذلك إلى فولتير، وفيخته، وفاليري، الخ.، طريق ملتوية ومعقدة، لكنها على الأقل واقعية ومستمرة [4].

---

[1] من الطبيعي أن يؤكد الشاعر والمسرحي على صعيد الحدث، بوجه الخصوص ؛ ويؤكد الفيلسوف على صعيد الفكر.

[2] رسالة بتاريخ ٦ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٤٥.

[3] جوهر الفرد : أحد عناصر الوجود الأولية - (Monadologie – المترجمة.

[4] من البدهي أن هذه الرؤى الكلية لا ينتج عنها سوى خط، سمة من بين سمات أخرى كثيرة، والمهم في توضيح هذه السمة تجنب كل منظور مشوه. فعلى سبيل المثال، نحن نعلم جيدا أن فلسفة جوهر الفرد المنغلقة إذا كانت

هكذا، ومع تطور المجتمع الأوروبي الغربي، البرجوازي والرأسمالي، تختفي القيمة الفكرية والانفعالية *للمجموعة* تدريجياً من الوعي الفعلي للبشر، لتحل مكانها أنانية لا تترك هذه القيمة تستمر (وذلك جزئياً) إلا في العلاقات الخاصة البحت للعائلة أو للصداقة. إذ يستبدل بالإنسان الاجتماعي أو الديني للعصور الوسطى الـ أنا الديكارتية أو أنا فيخته، جوهر الفرد المنغلق في فلسفة لايبنز، (homo oeconomicus) للاقتصاديين الكلاسيكيين.

والحال هكذا، كان لهذا التحول انعكاسات هامة على الصعيد الأخلاقي والديني. لنقل ذلك بطريقة فظة : بالنسبة إلى الفردية الناتجة، والقصوى، لم يعد للأخلاق والدين وجود كحالتين *خاصتين* و *مستقلتين* نسبياً في الحياة الإنسانية. دون شك، يتحدث كبار العقلانيين، في القرن السابع عشر، كديكارت، و مالبرانش ، وليبنز عن الأخلاق، وهم مؤمنون بصدق (ربما ما عدا سبينوزا). لكن الأخلاق عندهم والدين لم تعد سوى أشكال قديمة ملأتها رؤيتهم عن العالم بمحتوى جديد *كلياً*.

وذلك إلى حد لم يعد المقصود فيه الاستبدال، السائد في التاريخ، لأخلاق ومفاهيم دينية جديدة بأخلاق ودين قديمة. فالتغيير عميق على نحو مختلف (قد يكون باسكال وحده رآه بوضوح من بين المعاصرين).

ففي الأشكال الأخلاقية المسيحية القديمة، ننشر الآن محتوى لا *أخلاقي* ولا ديني أساساً ؛ وذلك طبيعي بالنسبة إلى سبينوزا الذي ميزنا فكره كـ *إلحاد أخلاقي*، والذي ما زال يستخدم كلمة الله ليعبر عن رفضه الجوهري للسمو،

استمرارية لـ أنا ديكارت، فإن المجموع المتسلسل للأفراد الجوهر هو *تراجع* بالنسبة إلى الموقف الديمقراطي المختلف لديكارت، تراجع يشرح بالمناسبة بالحالة غير المتقدمة للبرجوازية الألمانية مقارنة بالبرجوازية الفرنسية (انظر حول هذا الموضوع : لوسيان غولدمان : *المجموعة الإنسانية والكون عند كنط*، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٤٩.) ومع ذلك، بدهي أيضا، في عمل حول باسكال وراسين، أن الإحالات على مفكرين آخرين كديكارت، وليبنز، الخ.، لا تقدم صورة كاملة عنهم، ولا حتى على نحو مبسط، بل تذكر فقط بعضا من سماتهم، أو بعض العناصر التي يمكن أن تساعدنا في فهم *الكاتبين المدروسين*.

ويعطي عنوان *الأخلاق* لكتاب تنطلق فيه كل الاعتبارات حول السلوك من كوناتوس Conatus ، ومن أنانية الحالات التي تسعى للاستمرار في كيانها [1].

ويصح الأمر إذا تقيدنا في دراستنا بالفلاسفة الفرنسيين ؛ فديكارت مؤمن، ومالبرانش كاهن. بيد أن الله في فلسفتهما لم يعد يتمتع بواقعية ثابتة بالنسبة إلى عقل الإنسان. لا يتدخل الله عند ديكارت في الآلية المنطقية للعالم إلا بغية الحفاظ على وجوده بعد أن خلقه اعتباطياً. وكما قالها باسكال، وظيفته الوحيدة " إعطاء دفعة صغيرة لتحريك العالم "، وبعد ذلك لن يبقى له شيء يفعله. لنكن دقيقين، عند ديكارت، ينشئ الله أيضا قوانين العالم في لحظة الخلق، ويحفظه كما يحفظ الوجود. لكن باسكال محق في إهمال هذا الخلق الاعتباطي للحقائق الأبدية، لأنه يعارض نقاط انطلاق العقلانية الديكارتية، إلى حد لاحظه مالبرانش نفسه، أهم أنصار ديكارت الفرنسيين وأخلصهم، وذلك خمسين عاماً بعد موت ديكارت، فألغى هذه الوظيفة لله. فالنظام بالنسبة إليه سابق لخلق الكون، وينطبق بالضرورة مع إرادة الله.

وكما أكد أرنولد، لم تعد المعجزات والإرادات الخاصة لله عند مالبرانش سوى تحية غامضة لنصوص الكتاب المقدس التي لا يمكن أن نحذفها منها ؛ فالرحمة نفسها تندمج في المنظومة العقلانية للأسباب الموجبة.

وفي كتاب يتحدث عن الله من مبتداه إلى منتهاه، يستخلص سبينوزا النتائج الأخيرة بحذف خلق الكون، وإرادة الله في الحفاظ عليه. مازال اسم الألوهية موجوداً، لكن المحتوى اختفى تماماً.

---

[1] ليس ذلك بالطبع سوى سمة جزئية وأحادية الجانب لهذه الفلسفة، لأن فلسفة سبينوزا إذا كانت –برفضها لكل تعال – النتيجة الطبيعية للعقلانية والفردية الديكارتية، فهي أيضا – بإدخالها فكرة الكلية – تجاوز لهما والعودة إلى الفلسفة الدينية بحق.

يبدو لنا أن إحدى أهم المهام العاجلة – والأصعب – لتاريخ الفلسفة الحديثة ستكون في توضيح ذلك الربط بين الفردية المتطرفة والإلحادية للقرن السابع عشر في فلسفة من *الكلية المعاصرة*. (لقد ذكر جوته المشكلة في مشهد شهير من فاوست، يجد فيه هذا الأخير نفسه أمام روح الكون الشامل (Esprit de Macrocosme)

وبما أن لا مكان لإله يتمتع بوظيفة *واقعية وخاصة*، في فكر فردي منطقـــي، كذلك لم يعد هناك مكان أيضاً لأخلاق حقيقية.

لنحدد : من الطبيعي، وكأية رؤية أخرى للعالم، أن تحتوي الفردية – العقلانية أو التجريبية – على بعض قواعد السلوك التي تدعوها غالباً عـــادات أخلاقية. ولكن، سواء أكان المقصود مثلاً أعلى مـــن القـــدرة، أو الحـــذر، أو الحكمة، فمن الواجب أن يستنتج الفكر الفردي المنطقي هذه القواعـــد انطلاقـــاً من الفرد (من عقله وحساسيته)، بعد أن ألغى كل واقع فـــائق للفـــرد، معـــد لتوجيهه، واقتراح عادات ترتقي به.

والحال هكذا، ليس المقصود هنا اللعب بالكلمات ؛ فالسعادة، والمتعة، والحكمة *لا دخل لها بمعايير الخير والشر*، بل تبرر فقـــط بمعـــايير *مختلفـــة نوعياً*، من النجاح أو الإخفاق، من المعرفة أو الخطأ، الخ.، فهي لا تتمتع بأي *واقع أخلاقي*. إذ لا يوجد هذا الواقع كمجال خاص ومستقل نسبياً، إلا عنـــدما يمكن الحكم على أفعال الفرد بالنسبة إلى مجموع *العادات*، *من الخير والـــشر* التي ترتقي به.

نتيجة لذلك، يمكن لهذا الارتقاء بالنسبة إلى الفرد أن يكون أيضاً ارتقاءً لإلـــه خارق، كارتقاء المجموعة الإنسانية، وكلاهما معاً خارجي وداخلـــي بالنـــسبة إلى الفرد. لكن العقلانية ألغت الاثنين، الله والمجموعة، ولذلك لم يعد بإمكـــان أية عادة خارجية أن تفرض على الفرد، أو تدله، أو تشكل بوصلة، أو ســـلكاً ناقلاً بالنسبة إلى حياته أو أفعاله. إذ يختلط الخير والشر بـــالعقلاني والعبثـــي بالنجاح أو الإخفاق، وتصبح الفضيلة فضيلة عصر النهـــضة، وهـــا الحـــذر وآداب السلوك عند الرجل المهذب في القرن السابع عشر.

لن تعترف هذه العقلانية ذاتها – إلـــى حـــد مـــا – علـــى المـــستوى الإنساني، إلا بأفراد منعزلين يمثل البشر الآخرون بالنـــسبة إلـــيهم *مواضـــيع*

لتفكيرهم وأفعالهم، وستوقع *التحول* نفسه على العالم المادي. فعلى المستوى الإنساني، حطمت العقلانية تجسيد المجموعة نفسه، باستبداله تجسيد مجموع غير محدود من الأفراد العقلانيين، المتساوين، القابلين للتبادل فيما بينهم. وحطم، على المستوى المادي، فكرة *الكون* المنظم باستبدالها فكرة فضاء غير معرف ودون حدود، ولا صفات، أجزاؤه متماثلة بدقة، ويمكن المبادلة فيما بينها.

أما في الفضاء الأرسطي، كما في المجموعة الأكوينية، فقد كان للأشياء مكان خاص تسعى لبلوغه، وكانت الأجسام الثقيلة تقع لكي تصل إلى مركز الأرض، والأجسام الخفيفة تصعد لأن مكانها الطبيعي موجود في الأعلى. كان الفضاء يتحدث، فيحكم على الأشياء، ويعطيها نصائح، ويوجهها، كم تحكم المجموعة الإنسانية وتوجه البشر، ولم تكن لغة كل واحد منهم في الأساس سوى لغة الله. وقد حولت العقلانية الديكارتية العالم " فمحت مادية الأفكار الجلية كل هذه الأرواح الحيوانية، والقوى، والمبادئ... الخ. التي نشرها أتباع مدرسة أرسطو في الطبيعة : إذ تظهر الميكانيكية كفتح فكري وصناعي للعالم في آن معاً، وتحمل للعالم عالماً واضحاً معقولاً، وللحرفي عالماً خاضعاً " [1]

هكذا، أصبح البشر والأشياء أدوات عادية، أغراضاً للفكر والفعل لدى الفرد العقلاني والمنطقي. وكانت النتيجة أن يتصرف البشر، والطبيعة المادية والفضاء، وقد انخفضوا إلى مستوى الأشياء، كأشياء : أي يبقون أصماء أمام كبرى مشاكل الحياة الإنسانية.

[1] جوبيه، " مقدمة عن *التأملات المسيحية لمالبرانش* "، ص ٢٧.

هذا، وبعد أن حُرم الله من *العالم المادي* ومن *المجموعة الإنـسانية*، أي من أعضائه الوحيدة للتواصل مع الإنسان، لم يعد بإمكانه التحـدث معـه، فغادر العالم.

ففي المنظور العقلاني، ليس في هذا التحول خطـورة أو مـا يـدعو للقلق. إذ لم يكن إنسان ديكارت وكورني، وكذلك إنسان التجـريبيين أيـضاً، بحاجة لأي مساعدة، أو دليل خارجي على الإطلاق. فالعقلاني يرى فـي الله صانع " الحقائق الأبدية "، خلق العالم ويحافظ على وجوده، وهو يقر له حتـى بإمكانية نظرية في صنع المعجزات *على نحو نادر*، شريطة ألا يتدخل هذا الله أبداً في قواعد سلوكه، ولا يتجرأ على إثارة الشك حول قيمة العقـل، وذلـك على صعيد سلوكه العملي، كما على صعيد فهم العالم الخـارجي، المـادي أو الإنساني.

كان فولتير نفسه سيقيم لهذا الإله يوما" ما داراً للعبادة. وذلك لاسيما أن هذا الإله، يظهر، على مستوى الحياة اليومية والمباشرة، كنظام عقلاني وسيجد كمجموع القوانين العامة يوماً ما، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وظيفة بالغة الفائدة :

هي منع ردود الأفعال " غير العقلانية " والخطرة الناتجة عن " الكتل الجاهلة " التي لا يسعها فهم وتقدير قيمة السلوك الأناني والعقلاني البحت للإنسان homo occonomicus وإبداعاته الاجتماعية والسياسية.

فإذا كان بإمكان العقلانية المنتصرة، في زمن ديكارت، وخلال القرنين التاليين (اللذين تبعاه)، *دون صعوبة* إلغاء فكرة المجموعة ومجموع القيم الأخلاقية البحتة من السلوك الاقتصادي الاجتماعي للفرد، فذلك فقط لأن هذا الإلغاء التدريجي لم يكن بعد قد كشف نتائجه الأخيرة، على الرغم من المخاطر التي كان يمثلها بقوة.

فإذا بحثنا بعمق في الحياة الاجتماعية، وجدنا أن عمل العقلانية كان يتناول وسطاً مازال مطبوعاً بعمق في قيم مازال البشر يشعرون بها، ويعيشونها على الرغم من كونها غريبة ومناقضة للعقلية الجديدة الناشئة.

هي بقايا من الأخلاق المسيحية (حتى المتحولة إلى العلمانية منها، وأفكار إنسانية كانت ومازالت تخفي طويلاً أخطار عالم دون قيم أخلاقية حقيقية، وتسمح بتمجيد فتوحات الفكر العلمي وتطبيقاته التقنية كتعبير عن التطور دون مشاكل. كان الله قد ترك العالم، لكن غيابه لم يكن قد لوحظ بعد إلا من قبل أقلية صغيرة من مفكري أوروبة الغربية.

وأخيراً، في أيامنا هذه، بدأت علامات غياب عادات أخلاقية مشروعة (قائمة على أساس العقلانية نفسها)، ستفرض على السلوك التقني للإنسان العقلاني، بدأت تظهر الأخطار المحدقة والتهديدات التي تحتويها. وذلك لأنه، إذا وضعت الكتل الجاهلة بعملها النقابي والسياسي مكابح أكيدة لمبالغات الفردية في الحياة الاقتصادية، رغماً عن إله من عقلانية عصر الأنوار، فإن غياب القوى الأخلاقية التي يمكنها إدارة استخدام الاكتشافات التقنية وربطها بغايات مجموعة إنسانية حقيقية قد يكون له عواقب لا نجرؤ على تخيلها.

هكذا، أمام هذا التطور المتصاعد للعقلانية (تطورٌ استمر في فرنسا حتى القرن العشرين، لكنه وجد في القرن السابع عشر في مرحلة تحول نوعي، لأنه شكل مع أعمال ديكارت وجاليليو منظومة متماسكة وفيزياء عالية لا تضاهيها الفيزياء الأرسطية القديمة)، وبفضل توفر ظروف سنفحصها لاحقاً، يتشكل الفكر الينسيني، وسيجد أفضل تعبير في الأعمال التراجيدية الكبرى لباسكال وراسين.

يمكننا أن نميز الوعي التراجيدي لهذه الحقبة بالفهم الدقيق والمحدد للعالم الجديد الذي أبدعته الفردية العقلانية، بكل ما تحمله من إيجابي وثمين،

وبخاصة الذي اكتسبه الفكر والضمير الإنسانيين نهائياً، ويتميز في الوقت نفسه بالرفض الجذري لهذا العالم كحل وحيد، أو المنظور الوحيد للإنسان.

فالعقل [1] عامل هام في الحياة الإنسانية، عامل يحق للإنسان أن يفخر به، ولم يعد بإمكانه أبداً أن يتخلى عنه، لكنه *ليس الإنسان كله*، وبخاصة لا ينبغي، *ولا* يمكن *أن* يكون *كافياً* للحياة الإنسانية، ولا على أي صعيد، ولا حتى على الصعيد الذي يبدو أنه خاص به بالتحديد في البحث عن الحقيقة العلمية.

ولهذا فإن الرؤية التراجيدية، بعد الحقبة الرافضة للأخلاق والدين في التجريبية والعقلانية، تعد عودة إلى الأخلاق والدين، شريطة أن نأخذ هذه الكلمة الأخيرة بمعناها الأوسع، أي الإيمان بمجموعة من القيم *التي تسمو بالفرد*. ومع ذلك فليس المقصود بعدُ فكر وفن يمكنهما استبدال *مجموعة جديدة* و *عالم* جديد بالعالم الذري والميكانيكي للعقل الفردي.

---

[1] نود أن نذكر هنا صعوبة المصطلحات التي واجهها كنط كباسكال ،والتي مازالت اليوم تجعل من ترجمة الأعمال الفلسفية الألمانية إلى الفرنسية وبالعكس.

فالعقلانية منذ ديكارت، وحتى يومنا هذا لا تعرف سوى مجالين في الوعي *الحسي* و *الخيالي* من جهة، و *العقل* من جهة ثالثة. بالنسبة إلى المفكرين التراجيديين والجدليين، ما يطلق عليه العقلانيون اسم *العقل* ليس سوى مجال جزئي و *ناقص* يتعلق بقدرة (ملكة) ثالثة تركيبية. فاضطروا إذا إلى أقلمة المصطلحات السائدة مع أفكارهم. وقد فعل ذلك باسكال باستخدام كلمة *قلب* سببت بعد ذلك الكثير من سوء الفهم، عندما قرأت بالمعنى المعتاد انفعالية activite (شاعر) للقرن العشرين.

أما كنط فقد احتفظ بكلمة عقل (vernunft) وقد أعطاها معنى ملكة التركيب (بمعنى مختلف كلياً عن المعنى الذي كانت تتمتع به في العقلانية الديكارتية،وأدخل المصطلح فهم verstand – (entendement) للتعبير عن العقل عند ديكارت.

وهذا ما يسبب اليوم اليأس للمترجمين الذين يجدون صعوبة في كتابة "فهم ديكارت أوفولتير" entendement بالفرنسية أو الألمانية .

ليست الرؤية التراجيدية في بعدها *التاريخي* سوى موقف عابر بالتحديد لأنها تعترف بعالم ناجز وثابت، واضح ظاهرياً، لكنه في واقع الأمر بالنسبة إلى هذه الرؤية غامض ومبهم عن الفكر العقلاني والحس التجريبي، وهي تقابله فقط بغرض جديد وسلم جديد من القيم.

لكن هذا المنظور *التاريخي* غريب عنها تماماً. فإذا نظرنا إلى الرؤية التراجيدية من الداخل، وجدنا أنها *مناقضة للتاريخ* جذرياً، وذلك بالتحديد لأنه ينقصها البعد الزمني الأساسي للتاريخ، أي *المستقبل*.

إن الرفض في هذا الشكل المطلق والجذري الذي يمثله الفكر التراجيدي لا يتمتع سوى ببعد زمني واحد هو *الحاضر* [1].

نفهم الآن كيف تُطرَح على الفكر العقلاني والفكر التراجيدي مشاكل *المجموعة* و *الكون*. أو بالتحديد، مشاكل غياب المجموعة والكون. مشاكل *المجتمع* و *الفضاء*. فبالنسبة إلى هذا أو ذاك من الفكرين الاثنين، لا يجد الفرد في الفضاء، ولا في المجموعة أي تقليد، أو اتجاه يمكن أن يقود خطاه. فالانسجام والاتفاق، إذا وجدا على الصعيد الطبيعي والاجتماعي، لا يمكن استنتاجهما إلا ضمنياً من الأفكار والأفعال الأنانية والعقلانية كلياً للبشر، والتي لا يأخذها كل واحد بالحسبان إلا في فكره وحكمه الخاص به.

ولكن، بينما تقبل العقلانية وتعزز هذا الوضع، وترى أن العقل الفردي (كافٍ) لبلوغ القيم الحقيقية والنهائية، وإن كانت الحقيقة الحسابية

---

[1] " إن فكرة المستقبل إغواء دقيق وخطر للعدو مناقض للإنجيل، قادر على أن يخسر كل شيء إذا لم نقاومه،وإذا لم نرفضه كلياً دون أن ننظر إليه، وذلك ليس لأننا فقط في حمى قول الله في قلقنا من الزمن من أجل المستقبل، بل أيضاً من الروحي أيضاً الذي يتعلق به أكثر بكثير من الزمني..." (*خواطر* م. دوباركوس ص ٣٥١ -٣٥٢.)

الرياضية، وبهذا المعنى تعد العقلانية بحق نافية للدين، يتأثر الفكر التراجيدي بالنقص الأساسي لهذا المجتمع الإنساني ولهذا الفضاء المادي الذي لم تعد *أية قيمة إنسانية حقيقية* تملك أساساً *ضرورياً*، وفيه على العكس، تبقى *اللاقيم* كلها ممكنة وحتى محتملة.

فبدلاً من الفضاء المغلوط والخيالي للفيزياء الأرسطية، أعطت الميكانيكية العقلانية مع ديكارت وجاليليو لفضاء عُرِف أفضل وعلى نحو مختلف لفضاء الفيزياء الميكانيكية (اللذين كانا يعدانه حقيقياً بقوة وبوجه الإطلاق). وهو فضاء وظيفي، سيجعل فتوحات المستقبل التقنية الواسعة ممكنة (ألم يكن ديكارت يأمل الوصول في بضع سنوات إلى إطالة الحياة الإنسانية بشكل ملحوظ)، فضاء كان غير مبال *بالخير والشر*، فضاء ما عاد يوسع السلوك الإنساني أمامه أن يعرف مشكلة أخرى غير النجاح أو الفشل التقني فضاء سيقول عنه بوانكاريه يوماً صائباً، أننا لكي نفهمه، يجب أن نفعل بدقة الأحكام المستخدمة بصيغة الإيجاب عن الأحكام بصيغة الأمر، فضاء لا منته لم يعد لديه حدود لأنه لم يعد فيه شيء إنساني أمام هذا الفضاء دون مزايا، وفيه اللامتناهيات، يرى العقلانيون إشارة إلى عظمة الله، لأنه يظهر لنا وجود اللامنتهي الذي لا يمكننا فهمه.

كان باسكال يتوقع في الوقت نفسه إمكانيات ومخاطر استنتجها، ويرفض إمكانية كل تشابه بين وجود الفضاء ووجود الألوهية فأعلن في صيغة رائعة ومحددة أيضاً : " إن هذه الرحائب اللامتناهيات لتخيفني بصمتها الأبدي. " (الفقرة ٢٠٦).

تتعلق هذه الفقرة بأهم فتح علمي *للعقلانية* في زمنه، ويقابلها بصمت الله، *فالله لم يعد يتحدث في فضاء العلم العقلاني*، وذلك لأن الإنسان لكي يطور هذا العلم، اضطر للتخلي عن كل *عادة* أخلاقية حقيقية.

والمشكلة الأساسية للفكر التراجيدي، مشكلة وحدة الفكر الجدلي يمكن أن يحلها على الصعيد العلمي والأخلاقي معاً، هي مشكلة ما إذا كان مازال هناك (في هذا الفضاء العقلاني، الذي أخذ مكان العالم الأرسطي والأكويني نهائياً ودون إمكانية العودة إلى الوراء)، وسيلة بارقة الأمل في إعادة إدماج القيم الأخلاقية ما فوق الفردية، وإذا كان مازال بوسع الإنسان أن يجد الله من جديد، أو ما هو بالنسبة إلينا مرادف وأقل أيديولوجية : *المجموعة* و *الكون*.

على الرغم من محتواه الكوني في الظاهر، فإن الفقرة ٢٠٦ تتمتع بمحتوى أخلاقي (أو بتحديد أكثر، تتحدث عن القطيعة بين الوقائع المادية والكونية والوقائع الإنسانية)، وهو محتوى وجده لوكاتش عندما كتب دون أية مرجعية إحالة لباسكال في حديثه عن الإنسان التراجيدي.

" يأمل من الصراع بين القوى المتنافسة، حكماً لله، حكماً عن الحقيقة المؤكدة. ولكن العالم حوله يتابع طريقه الخاص غير المبالي بالأسئلة والإجابات. لقد أصبحت الأشياء كلها خرساء والمعارك توزع اعتباطياً، من غير مبالاة بأكاليل النصر أو الخسارة. [١] "

لم يعد صوت الله يتحدث بطريقة فورية إلى الإنسان، وهذه إحدى النقاط الأساسية في الفكر التراجيدي. ويكتب باسكال بعدها (Vere tu es Deus abesconditus) عن الإله الخفي.

ولكن، يتوجب علينا أمام هذه الفقرة أن نصوغ ملاحظة تصلح لنصوص عديدة لباسكال، وهي وجوب ضرورة إعطاء هذه النصوص *المعنى*

[1] جورج فون لوكاتش : (Die seul und die Formen) ، ص ٣٣٢-٣٣.

الأقوى لا أن نبسطها لتصبح مفهومة من قبل فهم رجاحة العقل الديكارتي وذلك على الرغم من أن باسكال مفزوعاً بقوة قول أو فكرة، خفف هو نفسه أحياناً من المفارقة، متنقلاً من كتابة أولى إلى كتابة ثانية.

(ألم يكتب على سبيل المثال في البداية ضد ديكارت هذا القول الواضح والمحدد :

" الكثير من الضوء يظلم " ليخفف منه بعد ذلك في "الكثير من الضوء يبهر" [١]

الإله الخفي : فكرة أساسية في الرؤية التراجيدية بعامة، ولأعمال باسكال بخاصة، فكرة متناقضة، على الرغم من أن بعض الفقرات في *الخواطر* تبدو *قادرة على التفسير* بمعنى منطقي كلياً للوهلة الأولى : الله خفي بالنسبة إلى أغلب الناس، لكنه مرئي بالنسبة إلى أولئك الذين اختارهم ومنحهم رحمته.وهكذا فإن الفقرة ٥٥٩ " إذا لم يظهر شيء من الله....

لكن هذه الطريقة في فهم فكرة الإله الخفي ستكون *خاطئة* ومعارضة لمجموع فكر باسكال الذي لا يقول أبداً نعم *أو* لا : بل دائماً نعم و لا. والإله الخفي بالنسبة إلى باسكال إله حاضر *وغائب* لا حاضر أحياناً وغائب في أحيان أخرى، بل حاضر *دائماً* وغائب دائماً.

وحتى في هذا الفقرة ٥٥٩ ذاتها، الأساسي في الكلمات : " إذا ظهر مرة، فهو كائن موجود دائماً " أو، كما تقول الكتابة السابقة الأقوى بكثير: " الكائن الأبدي كائن دائماً، إذا كان مرة ".

ماذا تعني إذا الكلمات "يبدو أحياناً" بالنسبة إلى الفكر التراجيدي ؟ لا تمثل هذه الكلمات سوى إمكانية *أساسية*، لكنها لا تتحقق أبداً. لأنه في اللحظة نفسها التي يظهر الله أمام الإنسان، يتوقف الإنسان عن كونه تراجيدياً. أن

---

[1] الفقرة ٧٢ من *الخواطر*.

نرى أو نسمع الله، هذا يعني أننا تجاوزنا التراجيديا. (إن في رؤية الله وسماعه تجاوز للتراجيديا). أما بالنسبة إلى بليز باسكال الذي كتب الفقرة، *الله كائن دائماً، ولا يظهر أبداً*، على الرغم من أنه متأكد (وسنتحدث عن ذلك عندما سندرس الرهان) أن بإمكانه الظهور في كل لحظة من الحياة دون أن يقوم بذلك فعلياً أبداً.

ولكن، وحتى مع هذه الملاحظات، لم نبلغ بعد المعنى الحقيقي لـــ " الإله الخفي". أن يكون دائماً دون أن يظهر أبداً، تلك وضعية منطقية وتحتمل القبول (على الرغم من أنها لم تُقبَل) بالنسبة إلى العقل الديكارتي، وتجدر الإضافة أن كون الله الخفي بالنسبة إلى باسكال، كما بالنسبة إلى الإنسان التراجيدي بعامة، وجوداً *دائماً* أكثر أهمية وواقعية من أي وجود تجريبي أو حسي، الوجود الوحيد الأساسي. إنه *إله غائب دائماً وحاضر دائماً*، وهذا مركز التراجيديا.

وفي عام ١٩١٠، ودون التفكير مطلقاً بباسكال، بدأ لوتكاش هكذا دراسته : " التراجيديا لعبة، لعبة الإنسان مع قدره، لعبة الله هو المشاهد فيها. لكنه ليس إلا مشاهداً. لا تختلط أبداً أقواله أو أفعاله بأقوال وأفعال الممثلين. وحدها عيناه تقع عليهم." [1] ليطرح بعد ذلك الإشكالية الأساسية في كل فكر تراجيدي:

" هل ما زال بوسع الإنسان أن يعيش بعد أن وقف عليه نظر الله ؟ أليس هنالك عدم توافق بين الحياة والحضور الإلهي ؟ "

سؤال عبثي لا معنى له بالنسبة إلى عقلاني. أما بالنسبة إلى ديكارت، ومالبرانش، وسبينوزا فالله يعني قبل كل شيء النظام، وحقائق الأبدية، وعالم

[1] لوكانتش ص ٣٢٧

يمكن أن يبلغه الأفراد بأفعالهم وفكرهم. ولهذا، من خلال ثقتهم بالإنسان وبعقله، هم متأكدون بالتحديد من حضور الله في الروح [1].

بيد أن هذا الإله لم يعد له أي واقع شخصي بالنسبة إلى الإنسان، فهو يضمن في أحسن الأحوال التوافق بين التجمعات أو بين العقل والعالم الخارجي. لم يعد بالنسبة إلى الإنسان الدليل، الشريك في الحوار، إنه قانون عام وشامل يضمن له حقه في تجاوز أية مراقبة خارجية، وفي الاستدلال بعقله الخاص وقواه الخاصة، لكنه يتركه وحيداً في مواجهة عالم مُشيَّأ وصامت من الناس والأشياء.

أما إله التراجيديا فمختلف تماماً، إله باسكال، وراسين، وكنط ؛ وهو كإله للعقلانيين، لا يقدم للإنسان أية مساعدة خارجية، لكنه لا يقدم إليه أيضاً أية ضمانة، أو أية شهادة على مشروعية عقله وقواه الخاصة. بل على العكس، إنه إله يفرض ويحكم، إله يمنع أقل تنازل، أو تسوية، إله يذكر دائماً الإنسان القابع في هذا العالم الذي لا يمكننا أن نعيش فيه إلا في التقريبي، متخلين عن بعض المتطلبات لإرضاء متطلبات أخرى، يذكره بأن الحياة المشروعة هي حياة *الجوهر* و*الكلية*، أو، ولكي نتحدث مع باسكال، حياة حقيقة وعدالة *مطلقتين*، ولا شأن له بالحقائق، والعدالة *النسبية* للوجود الإنساني.

إنه إله " لا تعرف محكمته القاسية عفواً أو تقادماً، وهو يتخلى بعناد عن القيادة عند أقل خطأ يخبئ في طياته أثراً وإن كان بسيطاً لخيانة تجاه

---

[1] حول هذه النقطة تستعيد العقلانية تقليداً أغسطياً (مع أنها غيرت الروحانية بعمق، فتحولت إلى سبب حسابي) بينما انفصلت الينسنية مع تقاليد القديس أغوسطينوس، على الرغم من اعتراضها الأغسطينية المتشددة،كانت الكنيسة التي تملك حساً حاداً تجاه هجومات منطقية كلياً عندما أدانت الينسينية وأكدت في الوقت نفسه على استقامة (تشدد) مذ هب القديس أغوسطينوس.

الجوهر، ويستبعد بقساوة عمياء عن صفوف البشر، كل من عبر إساءته للجوهر، بحركة بسيطة، خلال لحظة عابرة طواها الزمن.

لا يمكن لأي غنى، أو لروعة مواهب الروح أن تخفف من حكمه، ولا تساوي حياة كاملة، مليئة بالأعمال المجيدة شيئاً أمامه. لكنه، مليئاً بالوداعة المنيرة، ينسى كل خطايا الحياة اليومية، عندما لا تكون مست المركز. سيكون من الخطأ أن نقول إنه يغفرها، فنظر القاضي ينزلق فوقها دون أن يراها، ودون أن تمسه بشيء" [١]

إنه إله تتعارض أحكامه ودرجات القيم عنده جذرياً مع أحكام الحياة اليومية وقيمها. " ثمة الكثير من الأشياء تختفي بينما كانت تبدو حتى لحظته في عائم الوجود، وأخرى، تكاد لا تلاحظ، تصبح سنداً ودعماً للوجود " (ص٣٣٨)

هذا ما كتب لوكاتش في حديثه عن الإنسان التراجيدي الذي يعيش أمام نظر الله، وأضاف باسكال معبراً عن الفكرة نفسها في " *أسرار المسيح* " :

"يقوم بالأشياء الصغيرة وكأنها كبيرة، بسبب عظمة يسوع المسيح الذي ينفذها فينا، ويعيش حياتنا، ويقوم بالأشياء الكبيرة وكأنها صغيرة وسهلة، بسبب قدرته الإلهية "

هذا، وكما كتب لوكاتش أيضاً : " الحياة اليومية فوضى من النير – المظلم لاشيء يتحقق فيها كاملاً، يصل إلى جوهره...كل شيء يجري، الواحد في الأخر، دون حدود في مزيج مختلط، كل شيء فيها مهدم ومحطم، ولاشيء يصل إلى الحياة الحقيقية. لأن البشر يحبون في الوجود ما فيه من

---

[1] لوكاتش : "Die Seele und die Formen "، ص ٣٣٨-٣٣٩.

هوائي وغامض... فهم يحبون الغموض الكبير كهدهادة روتينية تساعد على النوم.

كما يكرهون كل ما هو محدد ويخافون منه وسيلامس ضعفهم وجبنهم كل عقبة تأتي من الخارج، وكل حاجز يغلق عليهم الطريق، لأن جنات غير منتظرة ومستحيلة البلوغ إلى الأبد بالنسبة إلى أحلامهم التي لا تتحول أبداً إلى أفعال، تزدهر خلف كل صخرة أقسى من أن يتسلقوها. تكونت حياتهم من رغبات وآمال، وكل ما يمنعهم القدر يصبح بسهولة وبثمن زهيد غنى داخلي للروح. فالإنسان في الحياة التجريبية لا يعرف أبداً أين تؤدي أنهاره، لأنه حيث لا يتحقق شيء يبقى كل شيء ممكن التحقيق" (ص٣٢٨ -٣٣٦).

" *لكن المعجزة تحقيق* " "فهي متحققة وحاسمة، وتخترق بطريقة غير متوقعة في الحياة وتحولها إلى حساب واضح ومحدد "

" وهو ينزع عن الروح كل غلالاتها الخادعة التي نسجتها لحظات لامعة ومشاعر غامضة وغنية بالدلالات، فتجد الروح المرسومة بسمات قاسية وقوية نفسها في جوهرها المجرد أمام المعجزة ".

"هذا، والمعجزة وحدها حقيقية أمام الله "

نفهم الآن ما يحمله من معنى وأهمية بالنسبة إلى المفكر والكاتب التراجيدي السؤال التالي " مازال بوسع الإنسان أن يعيش بعد أن وقع عليه بصر الله ؟ ". ونفهم أيضاً الإجابة الوحيدة التي يمكن أن يعطيها لهذا السؤال.

الفصل الثالث

الرؤية التراجيدية : العالم

" من تفريق العالم وغيابهم يولد

حضور الله وشعوره "

القديس

سيران : المواعظ ٢٦٣

تُطرَح مشكلة الروابط بين الإنسان والعالم بالنسبة إلى الفكر الفلسفي على صعيدين متكاملين ومتميزين : على الصعيد *التطور التاريخي* وعلى صعيد *الواقع الأنطولوجي* [1] الذي يحكم هذا التطور ويجعله ممكناً.
فبالنسبة إلى البشر، ليس العالم حقيقة ثابتة تُقدَّم نهائياً ؛ أو بتحديد أكثر نحن نجهل وسنجهل دائماً ما يمكن أن يكون عالم " قائم بذاته " بهذا الشكل، غريباً عن كل معرفة إنسانية.

والواقع الوحيد الذي تسمح بحوثنا التاريخية بمقاربته تدريجياً، والذي يجب أن يكون نقطة الانطلاق لكل فكرة فلسفية، هو التسلسل *التاريخي* التي بحسبه رأى البشر، وشعروا، وفهموا، وبخاصة غيروا العالم المادي، وتسلسل الطرائق التي بواسطتها، قاموا بتغييره، فتمكنوا أيضاً من تغيير عالمهم الاجتماعي والإنساني الخاص، وحتى طرائقهم في العيش والشعور والتفكير.

وانطلاقاً فقط من هذا التسلسل *التاريخي* لعوالم مختلفة ومراحل تدريجية من أحدها إلى الآخر، يمكن للمفكر أن يحاول استخلاص مجموع المعطيات المشتركة *لكل* هذه الأشكال من العلاقات بين البشر والعالم الخاص

[1] المختص بعلم الكائن –برهان وجود الله – المترجمة.

بهم، مجموع سيشكل أساس هذه العلاقات ويجعل التسلسل *التاريخي* الواقعي ممكناً ومفهوماً [١].

كما يتوجب علينا ألا ننسى أن كل واقع *أنطولوجي*، *شامل* و موضوعي سيكون هو أيضاً، منظوراً في بعده الإنساني من ناحية أخرى، ويحذرنا من الإغواء المستمر والذي لا يمكن تجنبه، وهو أن نعدَّ عالمنا التاريخي، أو عالم معاصرينا، أو عالم المجموعة الاجتماعية الذي ننتمي إليها وكأنه العالم الأنطولوجي الواقعي الذي يوجد أمامه البشر دائماً، وفي كل مكان.

مهما يكن من أمر، تتجاوز هذه المسألة ومن بعيد حدود هذا الكتاب، ولاتهمنا هنا بطريقة مباشرة وعاجلة في الوقت الحالي، المقصود هنا معرفة عالم *تاريخي* [٢] محدد، عالم يوافق هذا الشكل الخاص من الوعي التراجيدي، تم التعبير عنه في فرنسا وألمانيا في بعض كتابات القرنين السابع والثامن عشر، والذي ندعوه تراجيديا الرفض (في تعارض مع تراجيديا الوهم والقدر) وصحيح أيضاً مع ذلك أن عملنا - كأية دراسة *تاريخية* سيشكل من حيث كونه مشروعاً، خطوة نحو إيجاد حل لمشكلة *الأنطولوجية* للعلاقات بين البشر والعالم. وصحيح أيضاً في محاولتنا وصف عالم الوعي التراجيدي سنضطر بالطبع إلى التساؤل *استطراداً* إلى أي حد يحتوي هذا العالم على

---

[1] وضع ماركس بعض عناصر معرفة كتلك الأساسات التاريخ في "أطروحات عن فورباخ" وفي " *التمهيد لنقد الاقتصاد السياسي* "

[2] ليس تاريخاً *بمحتواه* بل في *واقعه*. إن أحد المميزات الهامة *لمحتوى* الوعي *التراجيدي* بالتحديد الطابع اللاتاريخي لعالمه، لأن التاريخ أحد أشكال تجاوز التراجيديا.

ملامح وعناصر مشروعة موضوعياً، وإلى أي حد كان ظهوره تطوراً في المسيرة التاريخية للبشر نحو وعي الحرية.
لقد قلنا فيما سبق إن ثمة مشكلة في الرؤية التراجيدية بحد ذاتها، وبأننا لا نرى بعد إمكانية استخلاص عدد كاف من العناصر المشتركة لتشكيل الخطوط العريضة لرؤية تشمل التراجيديا الإغريقية، وتراجيديا شكسبير، وتراجيديا الرفض.

ومع ذلك فنحن نلاحظ سمة مشتركة لكل أشكال الوعي التراجيدي هذه :

فهي تعبر عن أزمة عميقة للعلاقات بين البشر والعالم الاجتماعي والكوني.
إنها حتماً بوجه التقريب حالة كتابات سوفوكليس، التراجيدي الوحيد المؤكد من بين الكتاب الإغريقيين الثلاثة الذي نطلق عليه عادة هذا الاسم. ذلك لأن ايسخيليوس كان يكتب ثلاثيات، نملك منها ثلاثية واحدة كاملة، تنتهي بحل للصراعات، ونحن نعلم أيضاً أن مسرحية " بروميثوس *المقيد* " تبعها " بروميثوس *حامل المشعل* " وكانت تحمل المصالحة بين زيوس وبرميثوس.
وبما أن المصطلح كلاسيكي يعني *وحدة الإنسان والعالم*، وضمنياً المثولية [١]،

---

[1] إذا عرفنا الفكر الكلاسيكي بوحدة *الإنسان والعالم*، وبالطابع الجوهري لهذا العالم، وعرفنا الفكر الرومانتيكي بعدم المعادلة الجذرية للإنسان والعالم، وبأن *الإنسان يضع القيم الأساسية* -الجوهر - *في واقع فائق للعالم*، ما يزال قطعاً أحد الكتاب الكلاسيكيين، على الرغم من أن أعماله يسيطر عليها تهديد بقطيعة بين البشر والعالم، وأنها تمهد بذلك لتراجيديا سوفوكليس.

كذلك إذا كرس هيغل، انطلاقاً من هذا التعريف، في كتابه " *علم الجمال* " تحديد الفن *الكلاسيكي* بالفن الإغريقي، ويدعو بالفن *الرومانتيكي* كل فن منذ نشوء المسيحية وضع القيم الجوهرية بعيداً عن العالم الواقعي، ويعبر عن فكرة مشروعة، شريطة تجنب كل سوء فهم، على الرغم من المفاجأة التي لا يمكن تجنبها التي يثيرها للوهلة الأولى تصنيف يضع شكسبير وراسين وجوته بين الكتاب الرومانتيكين.

إن وحدة الإنسان والعالم تنطوي في واقع الأمر على فكرة *المثولية الأساسية* وكل وعي يقر بالقيم *الاستعلائية* أو *المدركة بالعقل* هو *رومانتيكي* بالمعنى الواسع للكلمة. ومع ذلك يبقى صحيحاً أن بوسعنا،

فإن ايسخيليوس مايزال كاتباً كلاسيكياً بالمعنى الدقيق للكلمة، كاتب المثولية الأساسي، على الرغم من أن هذه المثولية في أعماله مهددة، وأنه احتاج إلى ثلاثية كاملة لكي يعيد توازناً هدهده بقوة *البشر والآلهة*، لأنه من البدهي أن الإنسان في أعمال إيسخيليوس إذا لم يكن أبداً متفوقاً على العالم والآلهة، فإن العالم والآلهة ليسوا أيضاً متفوقين على الإنسان، إذ ما يزال البشر والآلهة يجدون أنفسهم داخل عالم واحد، وهم يشكلون "مجتمعاً "، كما سيقول بفطنة

،وعلينا أن نتجاوز هذا التمييز الشامل وأن لا ننسى أن داخل الفلسفة والفن بعد الإغريقيين، ما تزال هناك تيارات موجهة للمثولية، وأخرى تبتعد بإصرار عن العالم الواقعي والملموس.

وسندعو إذا بكلاسيكية بمعنى أوسع التيارات الأولى، وبرومانتيكية بمعنى أضيق التيارات الثانية.

وأكثر من ذلك، انطلاقاً من فكرة مفادها أن الفكر العقلاني بجوهره، حتى عندما يريد أن يكون كلياً *مسبقاً* وموجه نحو حقيقة شاملة ومعقولة، هو أيضاً جهد لضم العالم الواقعي. ولن يكون خطأ أن ندعو بكلاسيكية، بمعنى أوسع بكثير، كل الأعمال الأدبية والفلسفية التي تركز على الفهم العقلاني، وورومانتيكية تلك التي تبتعد عن العقل لتلجأ إلى العاطفي وإلى المخيلة. في هذا المنظور ،سيكون برغسون، وشيلينغ، ونوفاليس، ونرفال رومانتيكيين بالمعنى الدقيق والمحدد للكلمة، وديكارت، وكورني، وشيلر، وسوفوكليس أيضاً، بالمعنى الأوسع. وبالمقابل، ،يكون كبار كتاب الإغريق كهوميروس وايسخيلوس، وسوفوكليس كلاسيكيين بالمعنى الدقيق والضيق للكلمة، وعلى نحو أوسع توماس الأكويني بالنسبة إلى أغوسطينوس، وسيكون شكسبير، وباسكال، وراسين، وديكارت، وكورني، وجوته كلاسيكيين بالنسبة إلى كل التاريخ الأدبي والفلسفي للعهد المسيحي، والمفكرون الجدليون من جديد، بالمعنى المحدد والدقيق للمصطلح.

ومع ذلك ما مكانة الفن والفكر التراجيدي في هذا المنظور؟

حول هذه النقطة، نتبع كلياً جورج لوكاتش الذي يرى في التراجيديا إحدى قمتي التعبير الكلاسيكي (لكون الملحمة تشكل القمة الثانية، وفيها الوحدة الكاملة والفلسفية، دون مشاكل بين الإنسان والعالم).

يمكننا أن نعرف التراجيديا كعالم من الأسئلة المقلقة لا يملك الإنسان إجابة عليها. كما عرف لوكاتش عالم الملحمة كعالم قدمت فيه الإجابات قبل أن يسمح تطور الفكر والمسيرة التاريخية بصوغ الأسئلة. تجدر الإضافة - وذلك دائماً برأي لوكاتش - أن أعمال هوميروس وحدها ملاحم حقيقية.

والتراجيديا هي تعبير اللحظات التي تجد فيها القيمة العليا، وجوهر الإنسانية الكلاسيكية نفسه، ووحدة الإنسان والعالم، تجد نفسها مهددة، ونحس بأهميتها بشدة من النادر بلوغها. بهذا المعنى تعد أعمال سوفوكليس، وشكسبير، وباسكال، وراسين، وكنط، مع أعمال هوميروس، وإيسخيليوس، وغوته، و هيغل، وماركس أيضاً قمماً من قمم الفن والفكر الكلاسيكيين.

القديس إيفرمون (Evermond) [1]، وهم خاضعون لقوانين القدر نفسها. لقد

[1] saint evremond لا يحب التراجيديا، وهو في بلاد الإغريق يؤيد أفلاطون، وفي فرنسا، في النزاع حول مسرحيات كورني وراسين، يأخذ موقفاً لصالح دراما كورني ضد تراجيديات راسين.

ومع هذا، فلديه وعي واضح بما يشكل بالنسبة إلى التراجيديات القديمة السمة *المشتركة* لمسرحيات كوريني، كما راسين، أي غياب الله. " فالآلهة تتحدث مع الآهات (الآلهة ذكوراً و إناثاً) بكل ما هو عظيم وغريب، على مسرح القدماء، بكراهيتهم، بحمايتهم، وبكثير من الأشياء الخارقة، لم يكن ثمة شيء يبدو خارقاً أمام الشعب *في الرأي الذي لديه عن مجتمع بين الآلهة والبشر* (وهنا نحن من يؤكد على هذه الجملة، كما سنفعل بعد ذلك في جمل أخرى ل.غولدمان). كانت الآلهة تتصرف دائماً بوجه التقريب مدفوعين بأهواء إنسانية، ولا يباشر البشر شيئاً دون نصيحة الآلهة، ولا ينقذون شيئاً دون مساعدتهم.

وهكذا، في مزيج من الألوهية والإنسانية، لم يكن هناك شيء لا يمكن تصديقه.

لكن هذه العجائب بالنسبة إلينا اليوم خارقة. *فنحن نفتقد إلى الآلهة والآلهة تفتقد إلينا* " (سان –إيفرمون الأعمال التي نشرها رونيه بلانال، ثلاثة أجزاء، دار سيتيه دي ليفر، باريس، ١٩٢٧) " عن *التراجيديا القديمة والتراجيديا الحديثة* " ١٦٧٢ الجزء الأول، الصفحة، الجزء الأول، الصفحة ١٧٤)

أضف إلى ذلك أيضاً أن سان -ايفرمون، صاحب الذكاء الملحوظ، لاحظ بوضوح الطابع اللامسيحي لشخصية /بوليو كت/. ويلاحظ صائباً أن هذا البطل يفتقد إلى التواضع المسيحي، ويكتفي بشخصه، لكن عداءه للمسرح الديني الذي يلتقي مع إعجابه بكوريني يدفعه إلى المبالغة في تقدير أهمية الشخصيات اللامسيحية في المسرحية.

" إن فكر ديننا يتعارض مباشرة مع فكر التراجيديا. فالتواضع والصبر لدى قديسينا يعارض بشدة فضائل البطل الذي يطلبه المسرح. يا له من اندفاع، ويا لها من قوة توحي بها السماء لـــ نيارل، وبوليوكت.

لا يبالي بوليوكت بالرجاء والتهديدات، ولديه الرغبة في أن يموت من أجل الله أكثر من رغبة البشر الآخرين في العيش لأنفسهم على الأقل، ما كان بوسعه أن يصبح قسما جميلاً، كان تراجيديا بائسة، لو لم تكن محادثات بولين وسيفر، التي باعثها مشاعر أخرى وأهواء أخرى"، قد حفظت سمعة الكاتب التي نزعتها عنه فضائل شهدائنا المسيحية (ص١٧٥)

كذلك، يرى إيفرمون بوضوح أن بإمكاننا أن ندعو بالطابع " اللا مدني" للتراجيديا بالتعارض بين الوعي التراجيدي والانتساب الكامل دون تحفظ الحياة الدولة :

"مع اعتبار الانطباعات العادية التي كانت تسببها التراجيديا في أثينا، في نفوس المشاهدين، يمكننا القول إن أفلاطون يحمل أساساً قوياً للدفاع عن استخدامها أكثر من أرسطو، لأن التراجيديا المتينة، بما أنها تسبب بحركات مبالغة *الخشية* و *الشفقة* ألا يجعل هذا من المسرح مدرسة للرعب والرأفة، نتعلم فيها أن نخاف من المخاطر كلها، وأن نأسف للماسي كلها ؟ "

" سيجد مشقة من يحاول إقناعي بأن نفساً اعتادت على الخوف، بما يتصل بآلام الآخرين، يمكن أن تكون طبيعية بما يتصل بآلامها هي نفسها. وربما لهذا السبب أصبح سكان أثينا حساسين تجاه انطباعات الخوف، ويصبح هذا الإحساس بالرعب، الذي يوحيه المسرح بكثير من الفن، طبيعي جداً لدى الجيوش.

عوقب إكزيريس لأنه أراد السيطرة على الطبيعة، وتقييد البحر، وتوسيع سيطرته فيما وراء الحدود المشروعة (السيطرة على القوى الطبيعية، إخضاع العالم الإغريقي لاسيما أثينا)، لكن ثمة محكمة إنسانية تحكم وتقسر (les Erynnies)، أي الآلات التي تتجاوز الحدود، على الخضوع وعلى الاندماج في قوانين المدينة ؛ فبرموثيوس المقيد إلى صخرة الذي عذبه زيوس أقوى من ملك الآلهة، لأنه يعرف المستقبل الذي يجهله زيوس. ولهذا السبب، على الرغم من قسوة الصراع الذي بينهما يظلان مترابطين، وبما أنه لا أحد بينهما يستطيع أن يسيطر على الآخر أو يحطمه، يتوصلان في النهاية إلى المصالحة.

ومع ذلك تظهر التراجيديا الحقيقية في أعمال سوفوكليس، وتبدو لنا دلالتها الأساسية في التأكيد على قطيعة لا يمكن تجاوزها بين الإنسان، أو بتحديد أكبر بين بضعة رجال مميزين، والعالم الإنساني والإلهي. ويعبر أجاكس وفيلوكتيت، وأوديب، وكريون، وأنتيجون، ويصورون في آن معاً الحقيقة الوحيدة ذاتها : لقد غدا العالم مبهماً وغامضاً، ولم يعد يوجد بين الآلهة والبشر كلية كونية واحدة، أو يخضعون لحتميات القدر نفسها، ولمتطلبات التوازن والاعتدال نفسها. فقد افترقوا عن الإنسان، وأصبحوا أسياده ؛ لكن أصواتهم البعيدة اليوم خادعة، ومعجزاتهم مزدوجة المعنى. فالمعنى الأول ظاهر وخاطئ، والثاني خفي وحقيقي، والمتطلبات الإلهية متناقضة، والعالم غامض. وهو عالم لا يطاق بالنسبة إلى الإنسان الذي لم يعد بوسعه أن يعيش بعد الآن إلا في الخطأ والوهم. من بين الأحياء، وحدهم أصحاب العاهات الجسدية المنعزلين عن العالم يمكنهم تحمل الحقيقة. أن

" وفي إسبرطة، وفي روما، حيث لابد من الجمهور على مرأى من المواطنين سوى أمثلة ذات قيمة وحزم، شعر الشعب بالفخر والقوة في المعارك، كما بالحزم والثبات في المصائب الجمهورية (177)

يكون تيريزياس، المتنبئ الذي يعرف إرادة الآلهة ومستقبل الشر، وأوديب في نهاية التراجيديا [1] حين يكتشف الحقيقة، كلاهما كفيفان، فهذا رمز. ويعبر كفافهما الجسدي هذا عن القطيعة – التي تجر بالضرورة معرفة الحقيقة – مع العالم، الذي لا يمكن أن يعيش فيه سوى الكفيفين حقاً، لأنهم (كما في وقت لاحق العجوز فاوست عند جوته) بأعين مبصرة وسليمة لا يرون الحقيقة، ويعيشون في الوهم. أما بالنسبة إلى الآخرين (أجاكس، وكريون، وأنتيجون [2])، فمعرفة الحقيقة تؤدي ببساطة إلى الموت.

لا يبدو لنا مستبعداً أن يكون سوفوكليس، إلى جانب السفسطائيين، المنافس الأساسي الذي مازالت تتوجه ضده حواريات أفلاطون. وذلك لأن أفلاطون، إذا كان مهتماً بإثبات وجود حقيقة موضوعية ضد السفسطائيين فهناك أيضاً، كما يبدو لنا، منافس يصر ضده أن يثبت أن هذه الحقيقة ليس فقط أن بوسع الإنسان احتمالها، بل أكثر أيضاً، أن معرفتها تقود بالضرورة إلى الفضيلة وإلى السعادة، لأنه كان قد أكد أن معرفة الحقيقة لا تتوافق مع الحياة السعيدة والفاضلة في العالم.

على الرغم من الجواب الأفلاطوني، فإن تراجيديا سوفوكليس أثرت مع ذلك في نهاية حقبة من تاريخ الثقافة الأوروبية. لأن الحقيقة التي يتحدث عنها أفلاطون ليست حقيقة العالم المباشر، الملموس والمحسوس. فسقراط لا يهتم بالعالم المادي أو الحقيقة التي تكشفها الحواس، كذلك الأمر بالنسبة إلى التراجيدي، يبقى عالم الحياة اليومية، بالنسبة إليه أيضاً، وهمياً وغامضاً.

---

[1] المقصود بالطبع *أوديب ملكاً*، لأن *أوديب في كولون*، كما نهاية *بولوكتيت* هما بالتحدي دراستان في تجاوز التراجيديا.

[2] اسمحوا لنا هنا بأن نصوغ فرضية : إن لأنتيجون في أعمال سوفوكليس مكانة مميزة. وعلى الرغم من كل *الاختلافات الهامة الباقية بالطبع*، فإن الشخصية تقترب أكثر من الأبطال الحديثين لتراجيديا الرفض. وهي كجوني وتيتوس عرف مسبقاً الحقيقة وليست بحاجة لاكتشافها، وهي مثلهما تتصرف بطريقة واعية وإرادية عندما ترفض التنازل وتقبل بالموت. إن هذا الطابع بالمناسبة الذي يجعل منها غرضاً مفضلاً لتأملات المفكرين المحدثين (هيغل وكييركيغارد) حول التراجيديا الإغريقية.

فالمادة، والقيم الأساسية، والحقيقي، والخير، والسعادة تقع الآن في عالم معقول، سواء أكان متعالياً أم لا، يتعارض على أية حال مع عالم الحياة اليومية. في هذا المنظور الأوسع، الذي يشمل الفكر الفلسفي أيضاً إلى جانب الفن، ربما سيكون من الصواب أن نضع هنا، بين سوفوكليس وأفلاطون، العبور من الوعي الكلاسيكي إلى الوعي الرومانتيكي، وهو عبور وضعه هيغل، بما يتصل بالفن فقط، عند نشأة المسيحية.

لكن هذه الأفكار لا تشكل سوى فرضية، رُسِمت في خطوطها الأولى فقط، وذلك لأن الفهم الحقيقي لدلالة عمل أدبي أو فلسفي ما يتوجب التمكن من ربطه بمجموع الحياة الاجتماعية والاقتصادية في عصره. هذا، ومعارفنا عن العالم القديم وعن الثقافة الإغريقية ضئيلة جداً إلى حد لا يمكننا حتى من ملامسة المشكلة. والحالة مماثلة في تراجيديا شكسبير التي تبدو لنا أنها تركت أثراً في نهاية العالم الارستقراطي والإقطاعي، وأزمة النهضة، وظهور العالم الفردي للشعب.

وبالمقابل، سبق أن ذكرنا في الفصل السابق، وفي كتاب آخر[1] كيف سبب التطور اللاحق للشعب، ونهضة الفكر العلمي الموجه بطبيعته نفسها إلى الفاعلية التقنية، وتطور الأخلاق الفردية – العقلانية أو العاطفية – في القرن السابع عشر صرخة الإنذار لفكر باسكال، وفي القرن الثامن عشر إنذاراً بفلسفة كنط. ومرة أخرى، أدان الفكر التراجيدي أعراض أزمة عميقة في العلاقات بين الناس والعالم، الخطر الذي أدى ـــ أو بتحديد أكبر جهز لتوجه البشر إلى طريق كان قد بدا، ومازال يبدو للكثيرين غني ومليء بالوعود. ومرة أخرى تم تجنب هذا الخطر، وتجاوز العقبات، هذا ما كانت عليه العقلانية السقراطية والأفلاطونية بالنسبة إلى التراجيديا الإغريقية، والعقلانية

[1] لوسيان غولدمان : " المجتمع الإنساني والعالم عند كنط "، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٤٩.

والتجريبية الحديثتين بالنسبة إلى تراجيديا شكسبير، وتجاوزهم التاريخي بواسطة التأكيد على أن الإنسان، على الرغم من الصعوبات والمشاكل، يأمل على الأقل بلوغ قيم حقيقية، وتحقيقها بعمله وفكره. ستكون كذلك الجدلية الهيغلية، ولاسيما الماركسية، بالنسبة إلى الفكر التراجيدي لباسكال وكنط. ويعتلي هذا التشابه أيضاً لرسم الخطوط العامة، لأن في التفاصيل، ثمة اختلافات هامة في الحالات الثلاث.

بعد أن طرحت التراجيديا الإغريقية لايسخيليوس وسوفوكليس المشاكل، أسست العقلانية السقراطية والأفلاطونية على أشياء جديدة كلياً، وقد هجرت كل أمل، و كل رغبة حتى في استعادة مادية مثولية.

فقد استبدلت بالوحدة الكلاسيكية للإنسان والعالم، التأكيد على حقيقة مدركة تعارض الإنسان مع العالم الحسي، المخفض إلى مستوى المظهر والوسيلة. إن هذا الموقف الجديد أيضاً، هذه القطيعة أيضاً مع الروح الكلاسيكية للملحمة والتراجيديا (والفلسفة ما قبل سقراط أيضاً بوجه الاحتمال)، لا تشرح فقط لماذا كان أفلاطون يمنع دخول الشعراء الملحميين والتراجيديين إلى حكومته المثالية، بل أيضاً لماذا سمح التأكيد على حقيقة (التي كان يمكن بسهولة أن تصبح حقيقة استعلائية) للمفكرين اللاحقين أن يجعلوا من الأفلاطونية أساس أحد التيارات الثلاث الكبيرة للفكر المسيحي في القرون الوسطى : أي الأغسطينية، بينما جعل منها موقفه العقلاني تجاه العالم الحسي أساس أحد أكبر تياري الفردية الحديثة : عقلانية جاليليو وديكارت. ربما سيكون من الصواب أن نقول إن الأفلاطونية بقيت أحد الموقفين الأساسيين للوعي الغربي حتى حصل تجاوزها الواقعي في الموقف الفلسفي الأول الذي سيهجر من

جديد بتصميم كل علاقة بين القيم والاستعلاء أو، للعودة إلى مثولية جديدة والى كلاسيكية جديدة : المادية الجدلية.

نحن لا نعرف سوى الشيء القليل عن الثقافة الانجليزية لكي تمكن من صوغ شيء أخر غير الانطباع العادي بما يتصل بموضوع تجاوز تراجيديا شكسبير [1]، ولكن يبدو لنا أن التجريبية والعقلانية في أوروبا القرن السابع عشر وفي القرون القادمة، هما التعبير الأيديولوجي عن طبقة، وهي بمبادرتها في السيطرة على العالم المادي وبناء نظام اجتماعي، فردي تحرري جديد، تجاهلت المشاكل التي طرحتها الأعمال العبقرية التي سبقتها. يمكننا *تجاوزاً* توقع خط متواصل يصل بين شكسبير ومونتين. ولاشيء يمكن أن يصله بهيوم أو ديكارت .

ساهمت العقلانية والتجريبية في تنظيم العالم الإنساني وإفقاره إلى حد سيظهر فيه غنى عالم شكسبير طويلاً كإبداع همجي –عبثي أو رائع - لكنه على أية حال غريب ويصعب فهمه.

مختلفة هي العلاقة بين تراجيديا الرفض التي تعبر عنها كتابات باسكال، وراسين، وكنط، والفكر الجدلي، علاقة ميزناها كعلاقة اندماج كامل،

---

[1] قد نتعجب من وجود فرضية ناقصة عن التراجيديا اليونانية، واعتراف بسيط بالجهل في تراجيديا شكسبير، في عمل مكرس للتراجيديا في القرن السابع عشر. مما لا شك فيه أن أي مناصر للمناهج التحليلية سيتخلى عن هذه الشروح ويتقيد بالحدود الظاهرة لدراسته. أما بالنسبة إلينا، فسيكون ذلك مناقضاً لمبادئ منهجنا ذاتها. ذلك لأن لدينا القناعة بأن دلالة كل عنصر تتعلق بعلاقته بالعناصر الأخرى، وبمكانه في المجموع ؛ وبالنتيجة فإن البحث لا يمكن فقط أن يذهب من الأجزاء على الكل، ولا من الكل إلى الأجزاء فقط. نحن نرى أنه من المهم جداً أن نترك مجالاً للوهم بأن دراسة واقع جزئي يمكن أن تكتفي بذاتها، وإن كان ذلك بشكل نسبي، وأن النتائج الكلية يمكن أن تستغني عن التحاليل الدقيقة للتفاصيل.

فتطور البحث يتحقق من التذبذب بين المستمر من الأجزاء على الكل، ومن الكل إلى الأجزاء. وهذا يفترض الإشارة على الدوام إلى الثغرات الأقرب إلى البحث، وإلى نقاط يمكن لتوضيحها مباشرة، إما إكمال النتائج المؤقتة للعمل أو تغييرها. إذ لا يمكن لأي دراسة عن التراجيديا أن تكون كاملة طالما أنها لم تشمل الأشكال الثلاثة للوعي والإبداع التراجيدي التي ذكرنا. من دون أن نتحدث عن كون التراجيديا في مجملها لا يمكن أن تُفهم خارج الأشكال النفسية التي حلت محلها في كل مرة، كتلك التي تبعتها وتجاوزتها بدورها.

وتجاوز صارم. وواقع الأمر، إن فلسفة هيغل وماركس تقبل وتُدمِج في مادتها كل المشاكل التي يطرحها الفكر التراجيدي الذي سبقهما، وهما يستعيدان كلياً لحسابهما نقده للفلسفتين العقلانية والتجريبية، وللأخلاق العقائدية، أو العاطفية، أو النفعية، ونقده للمجتمع الواقعي، مجتمع كل دين عقائدي، الخ.، معارضان فقط *الرهان التراجيدي* على الأبدية وعلى وجود ألوهية استعلائية بالرهان الملازم عن المستقبل التاريخي والإنساني، رهان، للمرة الأولى يقاطع بإصرار المعقول والاستعلاء، ويعيد الوحدة بين الإنسان والعالم، ويسمح بتأمل العودة إلى كلاسيكية هُجرت منذ عصر الإغريق. يبقى أن تراجيديا القرن السابع عشر والثامن عشر [1] تعبر كأشكال الوعي والإبداع التراجيدية الأخرى، عن أزمة العلاقات بين البشر، أو بتحديد أكثر بين بعض مجموعات من البشر والعالم الكوني أو الاجتماعي.

سبق أن ذكرنا أن المشكلة الأساسية لهذه التراجيديا تكمن في معرفة ما إذا كان الإنسان الذي وقع عليه نظر الله يمكن أن يستمر في العيش لأن الحياة، هي *الحياة في العالم*. هنا حقيقة أساسية وشاملة فعَّلتها فقط الظاهراتية والوجودية من جديد في الوعي الفلسفي المعاصر. لكن الإمكانية نفسها لهذا التفعيل يشير إلى أن وعي الطابع المتعلق بالعالم من الوجود الإنساني (أو بالتحديد درجة انعكاسه (réflexivité) قابل للتغيير، أو الضعف، أو الزوال، أو قد يصبح على العكس في بعض الحقب حاداً بوجه الخصوص.

من الطبيعي أننا لا يمكن أن ننشئ قانوناً عاماً يتناول هذه التغييرات وأن فهمها يتطلب دراسات تاريخية جزئية، وبالأخص ملموسة ومفصلة.

---

[1] في تتمة هذا الكتاب، كل مرة سنتحدث فيها عن التراجيديا من دون أي تخصيص آخر، سيكون المقصود تراجيديا الرفض.

ومع ذلك، ثمة استنتاج يفرض نفسه ويدخلنا فوراً إلى قلب المسألة التي تشغلنا : إن كل وعي التعبير عن توازن مؤقت و متحرك بين الفرد والمجموعة الاجتماعية ووسطهما. عندما يتحقق هذا التوازن بسهولة، وعندما يمتلك استقراراً نسبياً، كذلك عندما تحدث تحولاته والعبور إلى مستويات أعلى بطريقة سهلة نسبياً، ستكون هنالك احتمالات كبرى ألا يفكر البشر بوجود العالم الخارجي، ولا بالمشاكل التي تطرحها العلاقات معه. وعلى الصعيد الفردي، كما على صعيد المجموعة، إنها الأعضاء المريضة، والوظائف صعبة التنفيذ، لا الأعضاء السليمة والوظائف السهلة التي تشغل بحدة مجال الوعي.

ولهذا السبب، نحن نجد خلال حقب التوازن السليم والسهل نسبياً، في أغلب الأحيان ضعفاً نسبياً في وعي الطابع الدنيوي للوجود الإنساني، وعلى العكس من ذلك في حقب الأزمات كتلك التي تعكسها وتعبر عنها. الأشكال المختلفة للوعي التراجيدي، أو الوجودية الحديثة، يصبح هذا الوعي حاداً بوجه الخصوص.

سنفهم الآن بسهولة أكبر ما يمثل العالم بالنسبة إلى الوعي التراجيدي.

يمكننا أن نشرح ذلك بكلمتين: *لاشيء و كل شيء* في الوقت نفسه.

لاشيء، لأن الإنسان التراجيدي يعيش *باستمرار* تحت نظر الله، ولأنه يفرض فقط قيماً مطلقة، وواضحة، وثابتة، ويعترف بها، ولأن " المعجزة وحدها واقعية " بالنسبة إليه، ولأن العالم عندما يقاس بهذا السلم، يظهر أساسياً وغامضاً ومبهماً، وهذا يعني غير موجود.

كتب لوكاتش : إن مشكلة الوعي التراجيدي " هي مشكلة الروابط بين الكائن والجوهر المشكلة في معرفة ما إذا كان كل ما هو موجود كائناً مسبقاً، وذلك فقط لأنه موجود. ألا توجد درجات في الكون ؟ هل الكون خاصية شاملة للأشياء أم أنها حكم قيمة يفرق ويميز بينها ؟... كانت فلسفة القرون الوسطى تقول ذلك بتعبير واضح وثابت : كانت تقول إن : " l'Ens perfectissimum est aussi l'Ens realissimum "[١]

" يوجد في العالم التراجيدي عتبة مرتفعة جداً من الكمال يتوجب على الكائنات أن يبلغوها لكي يتمكنوا من اختراقها، فكل كائن لا يستطيع بلوغها لا يتمتع ببساطة بأي واقعية، وكل من يبلغها حاضر دائماً، وحاضر بالتساوي "[٢].

باختصار، لأن وعي الإنسان التراجيدي لا يعرف درجات ولا عبور تدريجي بين اللاشيء والكل، ولأن بالنسبة إليه كل ما ليس كاملاً غير كائن، ولأنه يجهل بين مفهوم الوجود ومفهوم الغياب، مفهوم التقارب، فان الوجود المستمر لنظر الله يسبب إنقاصاً جذرياً، وغياباً مستمراً أيضاً لكل من في العالم لا يبلغ المستوى الذي أطلق عليه لوكاتش الشاب " المعجزة "، وذلك لعدم وضوحه وثباته.

وهذا يعني أن عالمنا بهذه الصفات، بالنسبة إلى هذا الوعي (التراجيدي) غير موجود، ولا يتمتع بأية واقعية حقيقية ؛ إنه وعي يعيش فقط من أجل الله، بينما يتعارض مع الله بشكل جذري.

[1] لوكاتش : (Die Seele und die Formen)، ص ٣٣٥-٣٣٦.
[2] ل. س. ، ص ٣٣٦.

" أيسر حالات الحياة بحسب نمط العالم أصعبها بحسب نمط الله. وبالعكس، ليس ما هو أصعب من الحياة الرهبانية بحسب العالم، وليس أيسر من قضائها بحسب الله ليس أيسر من أن يكون المرء في منصب خطير وميزات عظيمة بحسب العالم. وليس أصعب من حياة في الحالة نفسها بحسب الله دون الاشتراك فيها وتذوقها " [١]. كما كتب باسكال.

بإمكاننا ذكر مقاطع عديدة أخرى من *الخواطر*، ولكن يكفي، إذا أردنا فهم ماهية العالم بالنسبة إلى الوعي التراجيدي، أن نتوقف عند هذا المقطع، شريطة أن نعطي لكلمات باسكال - كما هي الحال دائماً - معناها الأقوى، وأن نعممها لدرجة تمكننا من القول إن كل شيء ضروري بحسب الله مستحيل بالنسبة إلى العالم، وبالعكس، كل شيء ممكن بحسب العالم لا وجود له في نظر الله.

ومع ذلك، بتأكيدنا العدم، عدم وجود العالم، نكون لاحظنا مظهراً واحداً من المشكلة، ونص باسكال نفسه الذي ذكرناه يدلنا على المظهر الثاني المعاكس والمكمل. لأننا سبق أن ذكرنا أن العالم بالنسبة إلى الإنسان التراجيدي *لاشيء* و *وكل شيء* في أن معاً.

إن الله في التراجيديا، إله *الحاضر دائماً* و *الغائب دائماً*. وهكذا فإن وجوده ينقص دون شك من قيمة العالم وينزع عنه *كل* واقعية، لكن غيابه الأساسي أيضاً، والمستمر أيضاً، يجعل على العكس من العالم *الواقع الوحيد* التي يجد الإنسان نفسه أمامه، والذي يتوجب عليه أن يعارضه بفرضه تحقيق القيم المادية والمطلقة.

[1] الفقرة ٩٠٦.

العديد من أشكال الوعي الديني والثوري عارضت الله بالعالم، والقيم بالواقع، لكن أغلبها يجد مع ذلك أمام هذا التخيير حلاً ممكناً، وإن كان على الأقل الكفاح الدنيوي لتحقيق القيم، أو الحل في هجران العالم لجوء إلى عالم معقول أو متعالٍ للقيم أو الألوهية. ومع ذلك، تفرض التراجيديا الأساسية هذا الحل أو ذلك، لأنها تجدهما ملطختين بالضعف والوهم، ومن أشكال التنازل - الواعية أو غير الواعية.

وذلك لأنها لا تؤمن بإمكانية تغيير العالم وتحقيق القيم الحقيقية فيه، ولا بإمكانية الهروب واللجوء إلى مدينة الله. ولهذا، ليس المقصود بالنسبة إليها تنفيذ الأعباء " جيداً " في العالم أو استخدام الثروات " جيداً " ولا تجاهلها أو تركها. هنا، كما في كل مكان، لا تعرف التراجيديا سوى شكل واحد من أشكال التفكير وموقف واحد مشروع، نعم *أو* لا أي التناقض : *العيش فيها* دون *المشاركة فيها أو تذوقها*.

العيش فيها يعني منح العالم وجوداً بالمعنى الأقوى للكلمة، دون *المشاركة فيها أو تذوقها* يعني الاعتراف بأي شكل من الوجود الحقيقي.

إنه الموقف المتجانس والمتناقض – *المتجانس* أكثر *لأنه متناقض* – للإنسان التراجيدي أمام الله، وأمام كل واقع دنيوي. وفهم هذا الموقف يلغي بالمناسبة مشكلة زائفة شغلت عدداً كبيراً من أتباع باسكال : مشكلة معرفة كيفية مصالحة سلوك الإنسان الذي لم يكن يقدر أن " معرفة الآلة "، أي الواقع المادي، " يستحق ساعة عناء " (الفقرة ٧٩)، والذي كتب إلى فرمات (Fermat) [١] : " لأحدثكم بصراحة عن الهندسة، أنا أجدها أعلى درجات مران الفكر، ولكنني في الوقت نفسه أجدها دون فائدة، لدرجة أنني أرى فارقاً

[1] رسالة في ١٠ آب / أغسطس ١٦٦١.

بسيطاً بين رجل ليس إلا هندسياً، وبين حرفي بارع. وهكذا أدعوها بأجمل حرفة في العالم، ولكنها في النهاية ليست سوى حرفة، وغالباً ما قلت إنها تنفع في عمل تجربة قوتنا، لا في استخدامها لدرجة أنني لا أقوم بخطوتين نحو الهندسة... "، مع أن هذا الرجل نفسه، كما هو واضح، لم يتوقف، خلال السنوات التي كتب فيها هذه الأسطر، عن الاهتمام بالحياة الدنيوية، وبمشاكل الهندسة بوجه الخصوص، ومنح جزء من وقته لحلها [١].

نكاد لا نعرف كيف نصوغ على نحو محدد " نعم و لا " هذه التراجيدية أمام العالم، كما يقوم به كتاب باسكال الشهير – أو المستوحى من باسكال – حول عودة العاصي على الدين : " من ناحية، وجود الأشياء المرئية يؤثر فيها (الروح، برأي لوسيان غولدمان)، أكثر من الأمل بالأشياء اللامرئية ؛ ومن ناحية أخرى، إن صلابة اللامرئيات تؤثر فيه أكثر من غرور الأشياء المرئية. وهكذا، فإن وجود هذه وصلابة تلك ينافسان محبته، وغرور هذه وغياب الأخرى تثيران نفوره. " [٢]

ومرة أخرى، إذا أردنا أن نتعمق أكثر في فهم ماهية العالم بالنسبة إلى الوعي التراجيدي، يتوجب علينا أن نتمسك بأقوال باسكال، ومرة أخرى علينا أن نعطيها *المعنى الأقوى*. والنص المذكور يقول لنا بوجود " فارق بسيط " بين رجل يمارس " أجمل حرفة في العالم "، ويكرس نفسه " لأعلى درجة من مران الفكر " و " حرفي بسيط ". أي أنه في واقع الأمر لا يوجد لدى الوعي التراجيدي درجات أو عبور أو مقاربة، وأنه يجهل الأكثر أو

[1] الرسالة التي تقترح مسابقة عن المنحني، مؤرخة بحزيران/ يونيو ١٦٥٨، " تاريخ الروليت تشرين الأول/ أكتوبر ١٦٥٨، ورسالة من بلوز إلى باسكال في ٢٤ نيسان/ ابريل ١٦٦٠، تذكر بأن باسكال كتب قبل ذلك بقليل حول نماذج " دراسة عن الإنسان " لديكارت، ورسالة من هويكنز إلى هوك تتحدث عن محاولة الاستثمار تجارياً إنتاج الساعات ذات النوابض التي قد تقع عام ١٦٦٠.

[2] مقبوس تقصدنا أن نقطعه عند هذا الحد، سنحلل في الفصل القادم السطرين التاليين.

الأقل، ولا يعرف سوى *الكل* أو *اللاشيء*، لا يوجد إذاً بالنسبة إليه سوى " فارق بسيط "، وهذا يعني إلى حد ما، أن لا فرق *البتة* بين كل ما ليس مشروعاً بشدة، وبين كل ما ليس مطلقاً، لكونه دنيوياً.

ومع ذلك فإن غياب الله يجرد الوعي التراجيدي من الحق في تجاهل العالم والانصراف عنه، إذ يبقى رفضه *الدنيوي*، وذلك لأنه يعارض *العالم*، وفي هذا *التعارض* يعرف نفسه في حدوده الخاصة وقيمته الحقيقية.

فإذا كان العالم محدوداً جداً، وغامضاً أكثر مما يسمح للإنسان بتكريس نفسه له كلياً، أو أن يقوم " باستخدام " قوته، لكنه أيضاً المكان الوحيد الذي يستطيع فيه، وينبغي عليه أن يقوم " بتجربة " قوته. هكذا، في آخر خبايا الحياة والفكر، تبقى نعم و لا الموقف الوحيد المشروع لدى الوعي التراجيدي.

ومع أننا لم ننه بهذا التحليل، ولا حتى في خطوطها العريضة، المشكلة التي تشغلنا، سنتناول الآن إحدى الصعوبات الهامة. لأن إدخال هذه " نعم و لا " في رؤية متجانسة يعني ربطها بمواقف نظرية وعملية تؤسس لها، وتكملها، وتبررها بدقة.

سيكون في واقع الأمر كذلك من غير المقبول أن نرفض بطريقة جذرية عالماً قد يقدم أملاً مشروعاً، وإن كان ضئيلاً، في تحقيق القيم الحقيقية فيه، كما هي الحال بما يتصل بقبول عالم عبثي ومبهم أساسياً. و" المحاولة " الدنيوية لقوانا يجب ألا تكون عبثية *كلياً* ولا ذات *دلالة كلياً*، أو، بتحديد أكبر، عليها أن تكون الاثنتين معاً، أي " محاولة" واقعية بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، وألا تصبح مع ذلك " استخداماً أبداً، لطبيعتها ذاتها.

وذلك لأن الرفض *أحادي الجانب* قد يجرد العالم من كل واقعية ملموسة مشكلة، ويخفضه إلى مستوى العقبة المجردة التي لا شكل لها ولا صفات. وحده موقف دنيوي، موجه نحو العالم، في رفضه حتى (وذلك دون تعديل الطابع المعالي والمطلق لهذا الرفض في شيء). وحده يسمح للوعي التراجيدي بالحكم على عالم يعرف تماماً بنيته الحميمة، والتمسك دائماً بأسباب رفضه، وجعله هكذا مبرر بدقة.

تلك هي الدقة القصوى، والتجانس المغالي للوعي التراجيدي، كما يعبر عنها في فيدر لراسين، وفي الكتابات الفلسفية لباسكال، وكنط، وفي النص المذكور سابقاً لـــ لوكاتش، وهو موقف متناقض ودون شك من الصعب وصفه، أو جعله مفهوماً، ولكن يبدو أنه وحده يسمح لنا بفهم كتابات نقترح دراستها.

ومع ذلك، قبل أن نتابع تحليل العالم التراجيدي الذي هو موضوع الفصل الحالي، يتوجب علينا لأسباب اجتماعية (سوسيولوجية) وتاريخية هامة، ليس لذاتها فحسب، بل لدراسة أعمال باسكال أيضاً، علينا أن نذكر موقفا أقل تشدداً، وهو لا يمثل مرحلة نحو التجانس المغالي فحسب، بل يمثل أيضاً إحدى دعائم التجانس النسبي الذي يتمتع باستقلالية خاصة، سندعو هذا الموقف الذي ظهر في فكر أغلب الينسينين الراديكاليين بموقف *الرفض أحادي الجانب للعالم* و *الدعوة إلى الله* بالتعارض مع الموقف المغالي، موقف *الرفض الدنيوي للعالم والرهان حول وجود الله*. يوافق هذا الفارق بين الموقفين، الفارق الذي يفصل بين جوني أو تيتوس في فيدر،أو باركوس أو الأم أنجليكا عند باسكال في سنواته الأخيرة، تلك التي اكتشف فيها سطح

المنحنى، (وأنشأ عملية العربات ذات السطوح الخمسة (carosses à cinq sols)، وكتب *الخواطر*.

لتمييز الأهمية التاريخية لهذا الموقف الوسط، يكفي أن نقول إننا، دون فيدر أو *الخواطر*، سنجد أنفسنا نحوم باتجاهه راغبين في تصميم تجانس الفكر الينسيني [١] ، وإنه تجلى في أعمال أدبية بالأهمية نفسها التي تتمتع بها التراجيديات الثلاث الأولى لراسين.

سنحلل هذا الموقف بشكل مطول في الفصل السابع المخصص لدراسة الفكر الينسيني. لنحدد مع ذلك من الآن أن الموقفين، أي : التجانس النسبي (الرفض أحادي الجانب للعالم والدعوة إلى الله)، والتجانس الصارم (الرفض الدنيوي للعالم والرهان على وجود الله) ليسا رؤيتين مختلفتين ومستقلتين. إذ يوجد بينهما صلة لا تؤكد التاريخ فحسب (فباسكال وراسين قادمان من بور - روايال)، بل يؤكد أيضا التحليل الداخلي. لأنه ثمة في حدود الدين الينسيني للرحمة مفهوم متناقض، لم يوضح أبداً، يكفي شرحه للوصول إلى موقف *الخواطر* و فيدر، موقف المستقيم الذي افتقد الرحمة، المستقيم في حالة الخطيئة المميتة.

توجد إذا صلة تاريخية وأيديو لوجية بين باركوس، و بافيون، والأم أنجليكا، إلخ.، وبين باسكال *الخواطر*، وراسين فيدر من جهة أخرى. يبقى مع ذلك أن بين هاتين الدعامتين من التوازن و الانسجام للفكر التراجيدي (والينسيني) يوجد أيضاً تناقض ظهر على الأقل مرتين في النصوص المكتوبة : المرة الأولى بقلم جيلبرت باسكال عندما وجدت السيرة المعظمة للينسيين نفسها أمام مشكلة السنوات الأخيرة " للرجل العظيم " باسكال، وعن

---

[1] إن الفكر الينسيني أيضاً في جزء كبير، الذي وصفه موليير، وسخر منه في " عدو المجتمع ".

عودته إلى العلم، وإلى النشاط الاقتصادي، وإلى الخضوع للكنيسة الدنيوية المجاهدة. وجيلبرت التي لا تذكر شيئاً عن مشكلة الكنيسة، وتذكر الشيء القليل عن العربات الخمس، لكي تصور إحسان أخيها تجاه فقراء مدينة بلوا، تخترع قصة خيالية ساذجة لشرح عودته إلى النشاط العلمي، قصة لا يعادل سذاجتها سوى سذاجة العديد من كتاب السيرة اللاحقين الذين استخدموها وكرروها وكأنها حدث أكيد مثبت شرعاً، إنها قصة "ألم الأسنان" التي يدين لها باسكال باكتشاف المنحنى، ولإتمامها (بما أن ألم الأسنان لم يكن يفسر المسابقة ولا النشر)، قصة " شخص بهذا القدر، بتقواه وبمزاياه فكره الشهيرة، وبعظمة منبته " كان باسكال يدين "بكل اعتبار واحترام، وعرفان " والذي " لغاية لا تتوخى سوى مجد الله، يجد من المناسب استخدامها كتحد، ومن ثم القيام بطباعتها [1] ".

إنه الفارق نفسه بين هذين الموقفين الذي يعبر عنه مقطع شهير من *الخواطر* [2] وفيه باسكال يوجه اللوم إلى الينسينيين لعدم اهتمامهم.

ومع ذلك، يبدو لنا أن في ذلك تفسيراً معكوساً واضحاً لما نراه في مقطع باسكال خلال السنوات الأخيرة من حياته، من رفض العالم إلى صيغة نعم ولا تجاه العالم، من الدعوة إلى الله إلى الرهان على وجوده، من موقف أرنولد إلى رفض كل توقيع وإلى خضوع الكنيسة المجاهدة، أن نرى عودة إلى العالم وإلى هذه الكنيسة وتخليا عن الينسينية.

---

[1] ص ٢٤ من كتاب Pensées et Opscules

[2] " لئن كان ثمة زمن يجب الجهر فيه بوجود الضدين، فهو الزمن الذي يأخذون فيه علينا إهمال أحدهما (مثل ذلك القول إن المسيح مات عن الجميع وإنه لم يمت عن الجميع). فاليسوعيون والينسينيون هم إذن على خطأ في كتمهما، وعلى الأخص الينسينيون لأن اليسوعيون هم أكثر جهراً بهما. " (الفقرة ٨٦٥ من *الخواطر*).

والمقصود في واقع الأمر عبور إلى موقف أكثر راديكالية، وأكثر تجانساً. وكما يقول جربيرون (Gerberon)، كان باسكال قد أصبح " أكثر ينسينية من الينسينيين أنفسهم [1] " وسنضيف، من الأكثر راديكالية منهم. لأن هؤلاء " كانوا يكتفون برفض العالم على نحو مطلق، لكنه أحادي الجانب أيضاً، ويلغون كل رابط بين الإنسان والعالم (أو على الأقل يكتفون بتعميم هذا الإلغاء عليهما.) والدعوة في هذه الخصومة بينهما إلى محكمة الله. لكن وجود " الله المشاهدٍ " كان ظل بقي بالنسبة إليهم تأكيداً نقطة ارتكاز ثابتة ووطيدة، أما عنصر الشك، الخيار، و" الرهان " فيبدأ فقط بعد ذلك، عندما كان المقصود معرفة ما إذا كان الله أعطى للفرد رحمة المثابرة، وما إذا كان هذا الفرد كان مستقيماً وحسب، "مستقيماً افتقد للنعمة "، أو مستقيماً أصبح ملعوناً وقع في حالة الخطيئة المميتة. عندها يستخلص باسكال النتائج الأخيرة للفكر الينسيني، بنقل الشك و" الرهان، من المثابرة، ومن الخلاص الفردي إلى وجود الله نفسه. باختيارنا عمداً الموقف المناقض للمستقيم دون النعمة المطهرة، وبتخيله عن أن يكون ملاكاً تجنباً لأن يكون حيواناً، يصبح باسكال " الينسيني أكثر من الينسينيين أنفسهم" مبدع الفكر الديالكتيكي (الجدلي) وأول فيلسوف للتراجيديا.

لأن *الوجود* و *الغياب* المستمرين والثابتين لله على الوجود الذي راهنا عليه، يحولان الرفض *أحادي الجانب* و *المجرد* للينسينيين الراديكاليين إلى رفض دنيوي، وبهذا بالذات يصبح رفضاً *كاملاً* و *ملموساً* للعالم يقوم به كائن تراجيدي ومطلق.

---

[1] جيربيرون : "*تاريخ الينسينية* "، أمستردام ١٧٠٠، الجزء الثاني، ص ٥١٥.

سنعود في الفصل السابع إلى فكر الينسينيين الآخرين [1]، أما الآن فنود دراسة الموقف المغالي، الذي تجلى في *فيدر*، و *الخواطر*.

سبق أن ذكرنا أن الإنسان التراجيدي يعيش تحت النظر المستمر " لله المشاهدٍ"، وأن " المعجزة وحدها واقعية " بالنسبة إليه، وأنه يقابل الالتباس الأساسي للعالم، فرضه الأساسي أيضاً للقيم الثابتة والمطلقة، من الوضوح والجوهرية. ولأنه كان ممنوعاً من الوجود الإلهي من قبول العالم، وممنوعاً في الوقت نفسه من الغياب الإلهي من هجران العالم كلياً، يبقى دائماً خاضعاً للوعي *المستمر والمؤسس* بالفظاظة الأساسية الموجودة بينه وبين كل ما يحيط به، وبالهاوية التي لا يمكن تجاوزها التي تفصل بينه وبين القيمة والمعطيات الظاهرة.

---

[1] لنذكر مع ذلك من الآن باختصار التيارات الثلاث التي ظهرت في الينسينية في القرن السابع عشر، وهي تيارات تحتوي بالتأكيد على كل المراحل الانتقالية وإمكانيات المزج المحتملة، لكن التمييز بينها لا يقل أهمية إذا أردنا فهم الظاهرة الاجتماعية والفكرية للينسينية. يوجد إذن:

أ) تيار غير *تراجيدي* شكله هؤلاء الذين يمكن أن ندعوهم بــ " الوسطيين"ومن ممثليهم الأساسيين إلى حد ما سان سيران، وخصوصاً أرنولد ونيكول. وبهذه المجموعة يرتبط إحياء ذكرى عام ١٦٥٤ *والريفيات* (من المستحسن أن تجرى دراسة أخرى تميز داخل هذا التيارين الروحانيين إحياء الذكرى، الأم أنييس، الخ ... والمفكرين أرنولد، ونيكول، و الريفيات).

ب) الينسينيين المتطرفين : باركوس، بافيون، سنجلان، الأم أنجيليك، جربرون، الخ ...

وينزع موقفهم نحو تراجيديا الرفض وحيد الجانب والدعوة إلى الله. وترتبط بهذه المجموعة *أندروماك*، و *بريتانيكوس*، و *بيرنيس*.

ج) التجانس المتطرف، التراجيبا المتناقضة للرفض الدنيوي للعالم والرهان على وجود الله في المحكمة التي ندعوها منه. وهو موقف بلغته فقط، بحسب معلوماتنا فيدر، و *الخواطر*.

إنه وعي دنيوي، يتحرك فقط بفرض من الكلية أمام عالم مجزأ يرفضه هذا الوعي بالضرورة، عالم هو جزء منه ويتجاوزه في الوقت نفسه، إنه *تعالٍ* مستمر و *ملازَمة متعالية*، ذلك هو الوضع المتناقض للإنسان التراجيدي، والذي يمكن التعبير عنه في مفارقات فقط.

ولهذا السبب فإن وعيه يبقى قبل كل شيء وعياً لنقصين متكاملين يؤثر أحدهما في الآخر ويقوى تبادلياً (وذلك بالنسبة إلى المؤرخ، لا بالنسبة إليه)، هما : نقص الإنسان، ملك عبد، ملاك ووحش في الوقت نفسه، ونقص عالم مبهم ومتناقض، المجال الوحيد الذي يمكنه فيه، وينبغي عليه فيه، أن يجرب قواه، المجال الوحيد أيضاً الذي ليس عليه فيه أن يستخدمها.

كتب لوكاتش : " الحكمة المعجزة التراجيدية هي حكمة الحدود " وطرح باسكال مشكلة الوعي التراجيدي نفسها عندما سأل : " لماذا معرفتي محدودة ؟ " (الفقرة ٢٠٨)

ولهذا سنعود إلى هذه النقطة، بالنسبة إلى لوكاتش، " الحياة التراجيدية " تلك الحياة التي يسيطر عليها فقط الوجود الإلهي ورفض العالم، هي حصراً أكثر الحيوات دنيوية "

ولكن هذه " نعم و لا " بالتحديد، (وكلاهما كلي ومطلق تجاه العالم، نعم : كفرض *دنيوي* لتحقيق القيم، لا كرفض لعالم غير كاف *أساسياً* لا *يمكن تحقيق القيم فيه*) تسمح للوعي التراجيدي ببلوغ درجة من الدقة والموضوعية المتقدمة جداً، على صعيد المعرفة، درجة لم يبلغها أحد في السابق. و المسافة التي لا يكن تجاوزها التي تفصله عن العالم الكائن الذي يعيش فيه حصراً،

ولكن دون *أن يشارك* فيه تحرر وعيه من الأوهام الدارجة ومن العوائق المعتادة، وتجعل من الفكر والفن التراجيديين أحد الأشكال المتقدمة للواقعية.

لم يتخل الإنسان أبداً عن الأمل، لكنه لا يضع هذا الأمل في العالم، ولهذا السبب، لا توجد حقيقة، سواء أكانت متعلقة ببغية العالم، أم بوجوده الخاص ضمن العالم، يمكنها أن تخيفه، وهو بحكمه على الأشياء بالقياس إلى متطلباته الخاصة وقد وجدها غير كافية بالقدر نفسه، يمكنه أن يرى دون خشية أو تحفظ طبيعتها، وحدودها، كما يرى حدوده في التجربة ضمن العالم لقواه، وأن هذه التجربة تحصل على المستوى النظري للمعرفة، أو على المستوى العملي للتحقيق.

البحث *فقط* عن الضروري، لن يقابل الوعي التراجيدي في العالم سوى المحتمل ومعترفاً فقط بالمطلق، لن يجد سوى النسبي، ولكنه عندما يعي هذين التقييدين (تقييد العالم وتقييده الخاص)، و *برفضهما*، سينقذ القيم الإنسانية ويتجاوز العالم وظرفه الخاص.

ولكن ماذا يعني على نحو ملموس رفض العالم ؟ يُقدَّم هذا العالم إلى الوعي كفرض للخيار بين عدة إمكانيات متناقضة، تتنافى، ولا يعد مع ذلك أياً منها مع ذلك مشروعاً وكافياً. فالرفض الدنيوي للعالم، هو رفض الاختيار والاكتفاء بإحدى هذه الإمكانيات أو هذه المنظورات إنه فعل *الحكم* بوضوح ودون *تحفظ* بنقصها وحدودها، ومعارضتها بفرض قيم حقيقية وثابتة. إنه معارضة عالم مؤلف من عناصر مجزأة ومتنافية بفرض من الكلية يصبح بالضرورة فرضاً بوحدة *الأضداد*.

بالنسبة إلى الوعي التراجيدي، القيمة الحقيقية مرادف للكلية وبالعكس، وكل محاولة للتنازل تتطابق مع الانحطاط الرفيع.

ولهذا فإنه أمام "نعم" أو لا"، ستحتقر دائماً الاختيار والموقف الوسيط و "ربما"، لتبقى على صعيد القيمة الوحيدة التي تعترف بها، أي نعم ولا، قيمة التحقق [1] فالإنسان ليس " ملاكاً ولا وحشاً "، ولهذا فإن مهمته الحقيقية تحقيق الإنسان الكامل الذي يدمج الاثنين، الانسجام الذي يفترض أن تكون له روح وجسد لا يفنيان، وأن يجمع الشدة القصوى للعقل والأهواء، الإنسان الذي من المستحيل تحقيقه على الأرض [2] .

وهنا أيضاً، يقوى هذان العنصران المتناقضان للوعي التراجيدي تبادلياً، (نقول "عنصرين" بالقدر الذي نحن مضطرون فيه لأن نفصل بينهما على نحو اصطناعي لحاجات التحليل)، *الواقعية القصوى* و *فرض القيم* المطلقة الذي يصبح أمام عالم مبهم ومجزأ فرضاً بجمع *الأضداد*، لأن المصداقية هي نفسها القيمة المطلقة الأساسية للوعي التراجيدي وتفرض استنتاج الطابع الناقص والمحدود لكل إمكانية دنيوية.

---

[1] التحقق : أي الجمع بين الطريحة والنقيضة في الجدل الهيغلي – المترجمة.

[2] ليس هناك معنى خاطئ أساسي أكثر من تفسير باسكال، على الرغم من مظهر بعض النصوص، بمعنى الوسط بين الضدين، موقف ريبي هو غالباً موقف مونتين، لكنه أيضاً نفي كل تراجيديا وكل جدلية. كذلك، الله في الرهان (كما هو في المسلمة العملية لكنط) ليس إله صاحب الوجود *المحتمل* بل الله *المؤكد* و *الضروري*، لكن هذه الضرورة وهذا التأكيد عمليتان وإنسانيتان، تأكيد من القلب لا من العقل (أو هو تأكيد من العقل لا من الإدراك، وهذا مماثل للفكرة السابقة لدى كنط).
وفي مقالة لها الفضل، على الرغم من النواقص والأخطاء، في أنها فهمت للمرة الأولى بوضوح الطابع الجدلي *للخواطر* والصلة بين هذه الجدلية والمفارقة، كأخذ أشكال التعبير الأدبي. وقد حلل البرفسور هوجو فريدريتش جيداً هذا الفرق بين المفهوم الوسط عند باسكال وعند مونتين (انظر : (: Hugo Friedrich
.(Pascalis Paradox Das sprachbild einer Denkform. Zeitschrift

وفرض التحقق هذا، الجمع بين الأضداد الذي هو جوهر الوعي التراجيدي، يُترجَم على صعيد المشكلة الفلسفية الأساسية للعلاقات بين القيم والواقع، بين العقلي والحسي، الدال والفردي، الروح والجسد، عبر التأكيد أن القيمة الحقيقية الوحيدة التي يمكن أن يعترف بها هذا الوعي (والوعي الجدلي أيضاً) هي بالتحديد جمع الأضداد، *الجوهر الفردي، الفرد الدال*. وهنا أيضاً علينا أن ندفع الأضداد، الجوهر والدلالة من جهة، والفردية من جهة أخرى، إلى الدرجة القصوى، وأن نوحد الدلالة القصوى والقيمة الرفيعة مع الفردية القصوى. سيضع كنط في مركز مبحث علومه (بستمولوجيته) فرض " التحديد التكاملي " للكائن الفردي، وسيكتب باسكال : " سكبت تلك القطرات من الدم لأجله " [١]

عندما يعي الوعي التراجيدي حدوده، وأهمها الموت، وحدود العالم، يرسم كل شيء بالنسبة إليه بإطار محدد وثابت، حتى طبعه المتناقض والغموض الأساسي للعالم [٢]، غموض يعارضه بفرض *الفردية القصوى* و *الجوهرية القصوى*.

ولما لم يكن بوسعه الإقرار بالوضوح الفكري الصرف، ولا الواقع الخاص والغامض، ولا القيم التي تكتفي بكونها أفكاراً ومتطلبات، أشياء " لذاتها " فارغة ولا الواقع الغريب أو حتى المخالف للقيمة، فالشيء " في ذاته " الأعمى، والفكر التراجيدي، والفكر الجدلي، هي فلسفات لأشياء " بذاتها ولذاتها " فلسفات التقمص [٣]

---

[1] الفقرة ٥٥٣.

[2] وهنا أيضاً نحن أمام تناقض :غموض العالم واضح وثابت بالنسبة إلى الوعي التراجيدي.

[3] هنا ليس للكلمة حتماً أي معنى ديني والمقصود تجسيد القيم والدلالات في العالم الواقعي.

ولكن، على العكس من الفكر الجدلي الذي يؤكد الإمكانيات الحقيقية، والتاريخية في تحقيق هذا التجسيد، الفكر التراجيدي يلغيها من العالم ويضعها في الأبدية.

لا يبقى على المستوى " الدنيوي " المباشر سوى الضغط البالغ الأقصى بين عالم غير كافٍ جذرياً وأنا تتوضع في شرعية مطلقة، " بقوة تلغي وتهدم كل شيء، ولكن هذا التأكيد الذاتي البالغ (الأقصى) -عندما يصل إلى قمة شرعيته - يمنح لكل الأشياء التي يقابلها صلابة الفولاذ ووجوداً مستقلاً، ويتجاوز ذاته، وهذا الضغط الأخير للأنا يتجاوز كل ما هو خاص ببساطة.

وقد كرست قوته الأشياء برفعها إلى مستوى القدر، لكن كفاحه العظيم مع هذا القدر الذي صنعه بنفسه يرفعه فوق شخصه، ويجعل منه رمزاً للعلاقة الأخيرة بين الإنسان وقدره " [١]

" بالنسبة إلى التراجيديا، الموت –هذا الحد بذاته- هو واقع ملازم دائماً، مرتبط بكل ما يعيشه "، لا يفارقه، ولهذا فإن " الوعي التراجيدي تحقيق للجوهر الملموس ؛ ولكونه مضموناً ومليئاً بالتأكيد، فهو يحل أصعب سؤال في الأفلاطونية، السؤال عما إذا كان بوسع الأشياء الفردية أن تمتلك هي أيضاً أفكارها الخاصة، وجوهرها الخاص. والجواب عليه يقلب السؤال، وحده الفردي، الفرد المدفوع إلى أقصى حدوده وإمكاناته موافق للفكرة وموجود حقاً.

[1] لوكاتش، ل. س.، ص ٣٤٤.

" والشامل دون شكل أو لون ضعيف جداً في عموميته، وفارغ جداً في وحدته لدرجة لا يمكن فيها أن يصبح واقعياً، هو كائن جداً لدرجة لا تمكنه من امتلاك الكون الواقعي فهويته، والفكرة لا توافق سوى نفسها.

هكذا، بتجاوزها الأفلاطونية، تجيب التراجيديا على إدانة، وجهها إليها أفلاطون سابقاً [١] "، وسنضيف أنها من جديد الطريق نحو فكر كلاسيكي وملازم هجره أفلاطون.

فالإنسان التراجيدي بفرضه الوضوح والمطلق يجد نفسه أمام عالم هو الواقع الوحيد الذي يمكنه أن يعارضه، المكان الوحيد الذي يمكنه أن يعيش فيه شريطة ألا يهجر أبداً هذا الغرض والجهد في تحقيقه. لكن العالم لا يمكن أن يكفيه أبداً، ولهذا فإن نظرة الله تجبر الإنسان، طالما هو قيد الحياة ــ طالما هو حي، حي في العالم، يجبره على " عدم اتخاذ موقف فيه وألا يتذوقه ". فهو غائب وحاضر في العالم بالمعنى المعاكس والمكمل بدقة لعالم فيه الله حاضر وغائب عن الإنسان، قطاع وحيد من الوضوح وإن كان صغيراً جداً، وبعيداً عن المركز، ــ الحقيقة الحقة أو العدالة العادلة ــ قد يكفي لإلغاء التراجيدي، ليجعل العالم قابلاً للسكن، ولإعادة ربطه بالله. ولكن أمام الإنسان يمتد فقط " الصمت الأزلي للرحائب اللامتناهيات " لا تأكيد واضحاً، أو ثابتاً يتعلق بقطاع، مهما كان، من العالم، إذ يجب أن نضيف إليه دائماً التأكيد المعاكس، " نعم ولا " فالمفارقة هي الطريقة الوحيدة للتعبير عن أشياء مشروعة. والحال هكذا، المفارقة هي بالنسبة إلى الوعي التراجيدي موضوع مستمر للفضيحة والدهشة والموافقة عليها، الموافقة على ضعفها، أي غموض العالم واختلاطه، المعنى واللامعنى، لنتحدث كبعض الفلاسفة المعاصرين،

---

[1] لوكاتش، ص ٣٤٧-٣٤٨.

ويعني ذلك التخلي عن إعطاء معنى للحياة، هجر المعنى ذاته للوجود الإنساني ولمعنى الإنسانية. الإنسان كائن متناقض، اتحاد من القوة والضعف، من العظمة والبؤس. فالإنسان والعالم الذي يعيش فيه مصنوعان من التناقضات الجذرية، من القوى المتنافسة التي تتعارض دون أن تتمكن من الاتحاد أو إقصاء إحداها الأخرى، ومن العناصر التي يكمل بعضها البعض، لكنها لا تشكل أبداً كلاً واحداً. وعظمة الإنسان التراجيدي تكمن في ملاحظتها، ومعرفتها في حقيقتها الأكثر دقة، وفي عدم قبولها أبداً. ذلك لأن قبولها سيكون بالتحديد حذف المفارقة، والتخلي عن العظمة والاكتفاء بالبؤس. ولحسن الحظ، يبقى الإنسان إلى النهاية متناقضاً ومتعارضاً، " الإنسان يتجاوز على ما لا نهاية الإنسان، والغموض الجذري الذي لا حل له للعالم، يعارض فرضه الجذري أيضاً والذي لا حل له من الوضوح.

وقبل أن نصل إلى تحليل الإنسان التراجيدي الذي سبق أن بدأنا في الحديث عنه، نود أن نتقدم بفكرة أخيرة. لقد أصبح غموض العالم، " المعنى واللامعنى " وعدم إمكانية إيجاد مسلك مشروع فيه، واضحاً وثابتاً، أصبح في أيامنا هذا معنى جديد، أحد المواضيع الأساسية للفكر الفلسفي، يكفي أن نذكر في فرنسا أسماء كجان بول سارتر وميرلو -بونتي، كذلك، ليس من الصعب، لاسيما عند قراءة أعمالهم الثانوية، أن نجد الشروط التاريخية والاجتماعية التي قادتهم إلى نتاجهم. إنها من جديد القوى الاجتماعية التي سمحت في القرن التاسع عشر بالتغلب على التراجيديا في الفكر الجدلي والثوري، توصلت، عبر تطور لا يمكننا تحليله هنا، إلى تطويع الإنساني، والقيم للفاعلية، مرة أخرى، اضطر المفكرون الأكثر نزاهة إلى استنتاج القطيعة

التي كانت تخيف باسكال سابقاً، بين القوة والعدل، بين الأمل والظرف الإنساني [١].

إنها الوضعية التي أثارت، ليس فقط الوعي الحاد لغموض العالم وللطابع غير الحقيقي للحياة اليومية، بل أيضاً الاهتمام المتجدد بالمفكرين، والكتاب التراجيدين في الماضي.

فقط، وهذا ما نود الإشارة إليه في نهاية هذا الفصل، على الرغم من الاهتمام الذي تولد بخصوص التراجيديا، وللتمزق والقلق عند باسكال، لا يوجد مفكر وجودي واحد يقع على خط يمكن أن يربطه بباسكال، أو هيغل، أو ماركس أو بتقليد كلاسيكي بالمعنى الواسع أو الضيق للكلمة. لأن هذا بالتحديد يعود إلى مسألة عدم *قبول الغموض* والحفاظ على الرغم من كل شيء، وضد كل شيء فرض العقل والوضوح، والقيم الإنسانية التي يجب أن تتحقق، مما يشكل جوهر التراجيديا بوجه الخصوص، وجوهر الفكر الكلاسيكي بوجه العموم.

" معنى ولا معنى " يقول لنا ميرلو -بونتي، " معنى ولا معنى " كان يقول لنا باسكال، وبعده كل المفكرين الجدليين، لكنه " معنى ولا معنى " لعالم ولظرف إنساني يتوجب على المرء لا أن يقبله بل أن يتجاوزه ليكون إنساناً بين هذين الموقفين، الفرق كبير، ولا نرى أية وسيلة للمقاربة بينهما.

---

[1] كتبت هذه الأسطر عام ١٩٥٢، ومنذ ذلك الحين، بعد تطور الوضع التاريخي، غير سارتر وميرلو -بونتي هما أيضاً ولكن بالمعنى المعاكس موقفيهما الأيديولوجيين.

الفصل الرابع

الرؤية التراجيدية : الإنسان

" فاذا أملنا،

فذلك من الأمل. "

نيكولا

بافيون، أسقف حلب،

رسالة

الى أنطوان أرنولد،

أب/

أغسطس ١٦٦٤

لقد بدأنا في الفصول السابقة دراسة الإنسان التراجيدي، وسنتابع ذلك حتى نهاية هذا الكتاب. وواقع الأمر، من المستحيل أن نفصل العناصر الثلاثة التي استخلصنا من الرؤية التراجيدية ــ أي الله، والعالم، والإنسان ــ لأن كل

واحد منهم لا يوجد، ولا يمكن أن يُعرَف إلا من خلال علاقته بالعنصرين الآخرين، اللذين لا يوجدا ولا يُمكن أن يُعرَفا إلا من خلال علاقتهما به.

ليس العالم في ذاته وكل وعي، غامضاً ومتناقضاً ؛ وهو يصبح كذلك بالنسبة إلى وعي الإنسان *فقط* من أجل تحقيق القيم التي لا يمكن تحقيقها بدقة، كما يتوجب أن ندفع إلى الحد الأقصى عنصري المفارقة الاثنين، لأن العيش لأجل القيم التي لا يمكن تحقيقها، بالاكتفاء بتمنيها، والبحث عنها بالفكر والحلم، يقود إلى الرومانتيكية [١]، على العكس تماماً من التراجيديا.

وبالعكس، أن يكرس المرء حياته لتحقيق تدريجي للقيم القابلة للتحقيق، والتي تحتوي على تدرج ما، يقود إلى مواقف دنيوية ملحدة (عقلانية)، وتجريبية، ودينية (أكوينية) أو ثورية (مادية جدلية)، لكنها على أية حال غريبة على التراجيديا.

كذلك الأمر، ليس الله *غائباً وحاضراً* بالنسبة إلى أية رؤية، فطالبه المناقض ليس مشروعاً إلا بالنسبة إلى إنسان لديه إلى درجة قصوى وعي بفرض القيم المطلقة، و باللامبالاة العالم الواقعي بالنسبة إلى هذه القيم، على حد سواء.

وأخيراً، فإذا لم يعد هناك شيء مشترك في تراجيديا الرفض بين الله والعالم [٢] فلأن كل منهما يشكل جزءاً من كل، من عالم واحد، بفضل الإنسان وتأمله (وفي حالة باسكال، بفضل التأمل المثالي للإنسان ـــ الله). لأن الإنسان وهو كائن متناقض يتجاوز دون نهاية الإنسان" ويجمع فيه كل المتناقضات، الملاك والوحش، العظمة والبؤس، " الأمر القطعي " impératif catégorique والشر الجذري، فلديه طبيعة مزدوجة، إلهية ودنيوية، جزئية

---

[1] لا يمكن تصور تراجيديا رومانتيكية مشروعة فنياً.

[2] إذا لم نقل أنهما يتنافيان.

وضخمة في أن معاً. وبالنسبة إلى هذه الطبيعة المزدوجة يظهر العالم ذاته متناقضاً ومفارقاً، وإن غياب الله عن العالم وعن الطابع الدنيوي، وعن بؤس الإنسان، يصبح حضوراً مستمراً وكلياً في عظمته، وفي فرضه للدلالة، والعدل والحقيقة.

للبدء بهذا الفصل الذي نقترح فيه أن نستخلص بعض عناصر الوعي التراجيدي، وهي الأساس، والمركز، لتسمح بضمه كحقيقة إنسانية منسجمة، نحتفظ بهذين الملمحين المميزين : *الفرض المطلق والحصري في تحقيق القيم المستحيلة التحقيق* وملازمها، *الـكل أو اللاشيء*، غياب التدرج والفروق البسيطة، الغياب الكامل للنسبية.

إن غياب التدرج يميز الوعي التراجيدي عن كل روحانية وكل تصوف، ويتعارض جذرياً مع هذين الشكلين من الوعي الديني. وذلك لأننا إذا تركنا جانباً الصوفية الملحدة، التي تتعارض حتماً مع كل فكر تراجيدي، فلا شيء في واقع الأمر أهم بالنسبة إلى الصوفية من التجرد التدريجي من العالم، أي مسار الروح نحو الله حتى لحظة التغير النوعي الذي يحول تجربة الروحانية إلى تجربة تصوف، و إلى خطف، وإلغاء كل وعي تصوري عن طريق النشوة والوجود الإلهي [1].

أما بالنسبة إلى الوعي التراجيدي، فإنها أشياء غير موجودة، ولا يمكن تصورها. فمهما كان تجرد الإنسان عن العالم في واقع الأمر كبيراً، فإن المسافة التي ما زالت تفصله عن الله وعن الوعي الحقيقي يبقى بشدة نفسه، أي المسافة *اللامنتهية* حتى اللحظة التي يصبح فيها وعيه اللا حقيقي جداً،

[1] وذلك دون نتحدث عن التفريق الذي وصفه غالباً علماء نفس التصوف بين الدقة "la fine pointe"والملكات الأخرى للروح، وهو تفريق غريب على الإطلاق على الوعي التراجيدي الذي يعد الأساسي وحده موجوداً، وكل ما هو موجود أساسي *أيضاً*.

فجأة ودون تمهيد، أساسياً، حيث سيترك الإنسان العالم، أو أفضل، سيتوقف عن " اتخاذ موقف منه ويتذوقه " ليدخل إلى عالم التراجيديا.

فإذا كانت الروحية تسبق غالباً التجربة الصوفية، وإذا كانت إحدى الدروب التي تقود إليها، لا توجد سوى طريق واحدة لبلوغ العالم التراجيدي : *الاهتداء*، الهم الآني، أو بالتحديد *اللازمني* للقيم الحقيقة الإلهية والإنسانية، وللغرور، ونقص العالم والإنسان، وهو حدث يصعب وصفه، لكنه أساسي وضروري عند دراسة الحياة الواقعية للراهبات والناسكات في بور—رواي‍ال.
إن أهم طابع لها هو كونها تقع *خارج الزمن وخارج كل تحضير نفسي وزمني* [1]، إنها تأثير الخيار المعقول أو الرحمة الإلهية، لكنها على أيه حال غريبة كلياً على الطابع التجريبي وعلى إرادة الفرد. يكفي أن نقرأ رسائل الأم أنجليكا لنفهم أن الاهتداء بالنسبة إليها ليس لحظة محصورة بالزمن، ففي تواريخ متباينة نحن نجدها تطلب من مختلف مراسليها "الصلاة لأجل الاهتداء " [2] ، فيبدو (الاهتداء) هكذا كحدث عاشه المرء دون شك، ومع ذلك يتوجب عليه دائماً، أن يبحث عنه، وأن يطلبه من الله، بما أنه يبقى دائماً موقع تساؤل من قبل الله ويمكن أن يفقده الإنسان.

---

1 هنا نجد أنفسنا أمام احد مظاهر الوعد التراجيدي الأكثر تعقيداً، و المثير للجدل
. طبيعي أنه *بالنسبة إلينا* والى كل مؤرخ، وعالم نفساني، واجتماعي، الاهتداء التراجيدي هو نهاية سيرورة *نفسية* و زمنية قد لا يفهم بمعزل عنها. *لكن محتواه هو بالتحديد نفي هذه السيرورة*.
فكل ماهو نفسي وزمني يتوضع *في العالم*،وهو بهذا الشكل لم يعد موجوداً بالنسبة إلى الوعي التراجيدي الذي، وقد أصبح خارج الزمن، يعيش في اللحظة وفي الأبدية.
في حديثنا مع أحد النفسانيين حول *بيرينيس* و فيدر، عبر لنا عن اعتراض ننقله هنا بالتحديد لأنه يصور سوء الفهم الأخطر، والذي يتوجب تجنبه *مهما كلف الثمن*، إذ قال : ألغى راسين كل تحضير نفسي " للاهتدائين " الاثنين لأنه كانت غير مفيد في اقتصاد المسرحيتين، لكن على الناقد أن يضيفه وأن يستعيد الدراسة النفسية للشخصيات " وسيكون هذا بالتحديد تغير للدراسة النفسية لهذه الشخصيات، أو بتحديد أكثر منحها هذه الدراسة، وبهذا نلقي الطابع التراجيدي الذي تتمتع به.

2 انظر على سبيل المثال رسائل ٣حزيران/ يونيو، و١٤ آب/ أغسطس ، و١٧ آب/ أغسطس، و٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٥،١٩٣٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٦٣٩، ونيسان/ أبريل ١٦٤١ـ١٦٤٤(الى أ. أرنولد)، و١٦ أذار/ مارس، و١٤أيار/ مايو ١٦٤٩، ٢٤ أيلول/ سبتمبر ١٦٥٢.

وذلك لا يمنع أن يكون "الاهتداء " أيضاً لحظة محددة ومحصورة بالزمن، انقطاع في حياة الفرد. لكنه، وإن لوحظ من هذه الزاوية، ليس تأثيراً لقرار ولا مجرد نتيجة للقاء بين بعض المخلوقات أو أحداث العالم المحيط. ولا يمكن لهذه المخلوقات والأحداث أن تكون بالنسبة إليه إلا فرصة ضئيلة ظاهرياً ودون حجم بالنسبة إلا ما يعلن.

" إن أول شيء يوحي به الله إلى الروح التي يتنازل ويلمسها حقاً هي معرفة ورؤية خارقة بواسطتها تتفحص الروح الأشياء وذاتها بطريقة جديدة. "

إنها الكلمات الأولى لكتاب " *المكتوب عن اهتداء العاصي* "، ويحدد لوكاتش : " وهذه اللحظة بداية ونهاية، فهي تمنح الإنسان ذاكرة جديدة، علم أخلاق جديد، وعدالة جديدة ". هما غريبان أحدهما بالنسبة إلى الآخر لا يمكن أن يصبحا حتى أعداء، هما في مواجهة، الكاشف والمكشوف، الفرصة والكشف. لأن الغريب بالنسبة إلى الفرصة هو ما يكشف في مقابلتها، بصفته أعلى منها وقادماً من عالم آخر.

والروح التي وجدت نفسها تقيس بنظرة غريبة وجودها السابق ؛ فهي تبدو بالنسبة إليه غير مفهومة، غير جوهرية وغير حقيقية، فقد استطاعت في أقصى حد لها أن تحلم بأنها لم تكن أبداً غير ذلك ــ وذلك لأن وجودها الحالي هو الوجود ــ ووحدها المصادفة كانت تطارد سابقاً الأحلام والقرع الطارئ لجرس بعيد، حاملاً الإيقاظات صباحاً ". الآن تقيم الروح المتعرية حواراً انعزالياً مع القدر المتعري. الاثنان مجردان من كل ما هو ليس جوهرياً، وكل علاقات الحياة اليومية المتعددة مبعدة، ... كل ما هو مشكوك

فيه، ومختلف بين البشر، والأشياء اختفت كي لا تترك قائماً سوى الهواء النقي الشفاف الذي لم يعد يخفي شيئاً، من التساؤلات الأخيرة وإجاباتها " [١]

وعبر اللغة المليئة بالصور ربما، لشاب في الخامسة والعشرين من العمر الذي كتب هذه الأسطر، تستخلص على الأقل الفكرة الأساسية : اهتداء للوجود الدنيوي إلى التراجيديا، إلى عالم الله الخفي ــ الغائب والحاضر ــ وعدم فهم للحياة السابقة (وهذا تعبير طبيعي لهذا التغير)، وقلب كامل للقيم، ما كان كبيراً يصبح صغيراً، وما كان يبدو صغيراً ولا معنى له يصبح جوهرياً [٢].

" لن يعود بوسع الإنسان أن يضع رجليه على الدروب التي سلكها من قبل، ولن تتمكن عيناه من الاستدلال إلى أي اتجاه فيها. لكنه بخفة العصفور ودون أية صعوبة، يتسلق الآن قمماً لا يمكن بلوغها، وبخطى ثابتة وواثقة يجتاز مستنقعات لا قاع لها " [٣]

هذه اللحظة يدعوها لوكاتش المعجزة، وطابعها الأساسي تحويل الغموض الأساسي للحياة في العالم إلى وعي ثابت ــ والى فرض صارم من الوضوح.

" ثمة في قلبنا هاوية عميقة من المستحيل تقريباً اختراقها. نحن لا نميز بسهولة النور من الظلمات، ولا الخير من الشر . فالرذائل والفضائل تتشابه أحياناً في الظاهر فلا نعرف تقريباً ما علينا أن نختار ولا ما علينا أن نطلب من الله، ولا كيف يتوجب علينا أن نطلبه. لكن الأسى الذي يرسله الله لنا في رحمته هو كسيف ذي حدين يدخل ويخترق ثنايا الروح والفكر، ويميز بذلك الأفكار الإنسانية من أحداث فكر الله، التي لم يعد بوسعه إخفاؤها عن نفسه، ونبدأ بمعرفته جيداً لدرجة لم نعد نخدع به.

---

[1] لوكاتش، (L. C.)، ص ٣٣٣ـ ٣٣٨.

[2] انظر الأسطر الأخيرة المذكورة سابقاً من " *أسرار المسيح* "Mystères de Jésus والمقطع الموافق له من لوكاتش الذي ذكرناه في الفصل الثاني.

[3] لوكاتش، المرجع السابق، ص ٣٣٨. يمكن مقاربته مع الفقرة ٣٠٦ لباكسال الذي يعبر عن الفكرة ذاتها.

" عندها، ودون الحاجة إلى منهج آخر، نرى كلنا آلامنا، نئن جدياً أمام الله، ونفهم أن عقابه ضروري بالنسبة إلينا، وإن كان قاسياً، ونعترف كم نحن بحاجة إلى مساعدته وأنه وحده منقذنا. في هذه الحالة لا نجد مشقة كبرى في الانعتاق من المخلوقات التي نفهم ما فيها من عدم، وبما أننا لا نجد قط الراحة في العالم نجد أنفسنا مضطرين للبحث عنه في المسيح : Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te" [١]، كما كتب أحد الينسينين المجهولين، وهذا المقطع يميز أيضاً الأساسي في الاهتداء الينسيني (عبور من الظلمة الكلية إلى الضياء المطلق)، وما يفرقها عن آخر ما كتب باسكال (le requiescat in te).

لأنه، إذا كان الفرض المطلق للحقيقة الميزة الأولى للإنسان التراجيدي، فهو يؤدي إلى نتيجة وحده باسكال توصل إلى استخلاصها من الينسينين في القرن السابع عشر. فالتأكيد في واقع الأمر مفهوم نظري أساساً. وتوجد دون شك تأكيدات من نوع آخر، وأكثر من ذلك، من المحتمل أن يكون *كل* تأكيد نظري بحثاً وهمياً، وأن تخفي المحاكمة (العقلية) نواقص لا واعية لدى المفكر، قد لا تُكشَف إلا في ضوء التجربة والعمل.

صحيح أيضاً أنه لا وجود ليقين ــ مهما كان قوياً ــ سيكون بوسعه يوماً أن يصل إلى تأكيد كامل وحاسم طالما أنه يستخدم فقط أسباباً عملية أو عاطفية ولم يجد أساساً نظرياً [٢]

فالإنسان التراجيدي، الواقع بين عالم صامت وإله خفي لا يتحدث أبداً، لا يتمتع بأي صفة نظرية دقيقة وقائمة على أسس قوية ليؤكد الوجود الإلهي.

---

[1] *دفاع عن الإيمان لدى راهبات بور ـ روايال ومديريهم حول الأحداث كلها*. كتبه شاميار ١٦٦٧ ص ٥٩.

[2] أنها مشكلة fides quaerens intellectum منذ le prosologion لسانت أنسيلم وحتى *نظريات حول فورباخ* لكارل ماركس. سنعود إلى هذه الفكرة في الفصل المكرس لبستمولوجية (علومية) باسكال.

فالعقل بالنسبة إلى باسكال، كما الإدراك بالنسبة إلى كنط، ملكة التفكير، لا يمكن أن يؤكد وجود الله أو عدم وجوده. ولهذا فإن الفكر الينسيني مدفوعاً إلى النتيجة القصوى، لا يقود إلى requisecat in te بل صيغة " *أسرار المسيح* " : " سيكون المسيح في احتضار إلى نهاية العالم، على المرء ألا ينام أثناء ذلك".

لكن وجود الله إذا لم يكن تأكيداً نظرياً، فهو ملموس وواقعي، ومؤكد إذا أردنا، ولكنه تأكيد من نوع آخر، هو تأكيد الإرادة والقيمة، " العملية "، كما سيقول كنط، أما باسكال فأكثر صرامة إذ سيستخدم كلمة تحدد التركيب وتجاوز النظري والعملي " تأكيد القلب ". هذا، وإن التأكيدات العملية أو النظرية - العملية ليست أدلة و وبراهين، بل هي *فرضيات أولية* و *رهانات*. وتدل الكلمتان على *الفكرة نفسها* وقد كررها لوكاتش في كلمات أخرى عندما كتب : " يؤكد الإيمان هذا الرابط (بين الواقع التجريبي والجوهر، بين الحدث والمعجزة) ويجعل من إمكانيته التي لا يمكن إثباتها إلى الأبد الأساس الأولي لكل وجود" [١]

سنكرس للرهان أحد فصول الجزء الثالث، ولكن نفهم من الآن لماذا الله الذي جعلنا منه " الأساس الأولي لكل وجود "هو موجود أزلي، ولكنه أيضاً غائب كلياً، بما أن الوضوح الأساسي للوعي التراجيدي لا يسمح له أبداً بنسيان أن في الله الوجود والغياب مرتبطان دائماً، وأن غيابه، أي الطابع المتناقض للعالم، لا يوجد إلا بالنسبة إلى وعي لا يمكنه أبداً القبول به لأنه يعرف بفرضه الدائم للتواطؤ، من خلال الوجود المستمر للنظر الإلهي، ولكن، ومن جهة أخرى، هذا الوجود للنظر الإلهي ليس سوى "رهانا" و " إمكانية لا يمكن إثباتها إلى الأبد". ولهذا السبب سيسيطر على هذا الوعي

[1] لوكاتش، ل. س.، ص ٣٣٥.

الخشية والأمل في آن معاً، وسيكون ارتجافاً مستمراً وثقة أبدية، ولهذا سيعيش في ضغط لا يتوقف، من دون أن يعرف، ومن دون أن يقر بلحظة من الراحة.

لكن الوجود المطلق للتأكيد النظري والعملي يفرض أيضاً نتيجة ثانية : *عزلة* الإنسان بين العالم الأعمى والإله الخفي والصامت. وذلك لأن بين الإنسان التراجيدي الذي لا يقر سوى بالتواطؤ والمطلق والعالم الغامض والمتناقض، لا توجد أية علاقة، ولا يمكن لأي حوار أبداً أن يكون ممكناً في مكان ما.

الحقيقي وغير الحقيقي، الواضح والمبهم، هما لغتان لا تفهم إحداهما الأخرى، كما لا يمكن حتى أن يتفاهما. والمخلوق الوحيد الذي يتوجه إليه فكر الإنسان التراجيدي وكلامه، هو الله. لكنه إله، كما نعلم، غائب وصامت، لا يجيب أبداً. ولهذا فإن الإنسان التراجيدي لا يملك سوى شكل واحد من التدبير هو *المونولوج*، أو بتحديد أكثر، بما أن هذا المونولوج لا يتوجه إلى ذاته بل إلى الله، " الحوار الانعزالي "، بحسب تعبير لوكاتش.

غالباً ما تساءل الناس لمن كُتبت *خواطر* باسكال. كانوا لا يفهمون جيداً أن مسيحياً يدعم مع " الرهان " موقفاً كان يبدو لهم غير مقبول بالنسبة إلى المسيحيين الآخرين ــ وحتى لدى الينسينين الآخرين ــ و أقر أغلب المفسرين أن العمل المقصود كان موجهاً إلى الملحدين. سنحاول إظهار الطابع المغلوط لهذه الفرضية (الواضحة من الوهلة الأولى، بما أن الملحد سيرفض بكل بساطة أن يراهن، لكن المفسرين على حق عندما فكروا أن *الخواطر* لا يمكن أن تكون كُتِبَت للمؤمن ــ فهو ليس بحاجة للرهان ــ ويبدو قليل الاحتمال أن يكون باسكال كتبها لنفسه. والحل الوحيد بالنسبة إلينا مختلف تماماً، بما أن باسكال اعترف بعدم إمكانية أي حوار مع العالم، فإنه يتوجه

إلى المستمع الوحيد الذي بقي له، المستمع الصامت، والخفي الذي لا يقر بأي تحفظ، أو كذب، أو حذر، وهو مع ذلك لا يجيب أبداً.

الخواطر مثال رفيع عن هذه " الحوارات الانعزالية " مع الله الخفي لدى الينسينين وللتراجيديا، حوارات كل شيء فيها محسوب، وكل كلمة لها وزنها كالكلمات الأخرى، ولا يمكن للمفسر أن يترك شيئاً منها جانباً بذريعة المبالغة أو إفراط اللغة، حوارات كل شي فيها أساسي، لأن الإنسان يتحدث إلى الكائن الوحيد الذي بوسعه أن يسمعه، لكنه لن يعرف أبداً ما إذا كان يسمعه حقاً.

دون شك، تتوجه أقوال هذا " الحوار الانعزالي" *أيضاً* إلى البشر، ولكن لم يعد المقصود إذاً المؤمنين أو الملحدين، أو بتحديد أكثر، المقصود هؤلاء وأولئك افتراضياً، لا هؤلاء ولا أولئك فعلياً. فالمفكر التراجيدي يتوجه إلى الناس *كلهم* طالما أن بإمكانهم أن يسمعوه، وأن يصبحوا أساسيين، وأن " يتجاوزوا الإنسان "، لكونهم بشراً حقاً، للبحث بإخلاص عن الله.

ولكن، لو كان في العالم كائن إنساني واحد يمكنه أن يسمع أقوال الإنسان التراجيدي ويردد صداها، لكان إذاً *في العالم* مجموعة واحدة ممكنة، أي شيئاً مشروعاً وحقيقياً، عندها قد نتجاوز التراجيديا، ويصبح " الحوار الانعزالي " حواراً واقعياً [1]. ومع ذلك، لا يوجد أمام الإنسان التراجيدي سوى " الصمت الأزلي للرحائب اللامتناهيات " وبوعيه لهذه الوضعية يشعر فجأة بأنه يتجاوز عزلته، وأنه قريب من ذلك الذي قام بوظيفة الوعي التراجيدي على نحو مثالي وخارق، والوسيط بين العالم والقيم العليا، بين العالم والله.

---

[1] دون شك، يوجد أكثر من وعي تراجيدي في الواقع، وحتى في التراجيديا الواحدة.
كتيتوس وبيرينيس على سبيل المثال. لكنهما لا يشكلان مجموعة . فبيرينيس تدخل في عالم التراجيدي في اللحظة نفسها التي تغادر فيها العالم و *تنفصل*عن تيتوس.
فالانعزاليون ـ مبدئياً على الأقل ـ يقلصون إلى أقل حد تماساتهم المتبادلة
كتب لوكاتش ذات مرة " لديه أخوة في ملاحقة النجوم ذاتها، لكنهم ليسوا مرافقين ورفاقاً " (لوكاتش: die theorie des Romons برلينT.cassirer،١٩٢٨، ص٢٩.

سبق أن ذكرنا، وسنكرر أيضاً : *الخواطر* هي نهاية كل لاهوت نظري، إذ لا يوجد، ولا يمكن أن يوجد بالنسبة إلى باسكال أي إثبات نظري مشروع على وجود الله، ولكن باسكال بالتحديد، عندما وعى الطابع المحتوم لهذه الوظيفة، وللصمت المطلق للرحائب والعالم، ولفرضه الذاتي الذي لا يغفر للعدالة والحقيقة، ولكون الإنسان يتجاوز الإنسان، ولعزلته الذاتية وعذابه الخاص، حصل على التأكيد الوحيد الذي لم يقده إلى الدين بعامة (وهذه وظيفة الرهان)، بل إلى الدين المسيحي بخاصة. لأنه، عندما فهم نفسه، وحدوده، شعر بأنه قريب ليس من ألوهية المسيح، بل من إنسانيته، ومن ألمه وتضحيته.

نأمل أن تكون الصفحات السابقة سمحت باستخلاص العناصر الأساسية للوعي التراجيدي، وتوضيح انسجامها وترابطها الداخلي : الطابع المتناقص للعالم، *اهتداء* الإنسان، بوجود الأساسي، *فرض الحقيقة* المطلقة، رفض كل التباس وكل تنازل، *فرض* نتيجة للمتناقصات، وعي حدود *الإنسان* والعالم، *العزلة*، الهاوية التي لا يمكن تجاوزها التي تفصل بين الإنسان التراجيدي والعالم، والله، الرهان على إله لا يمكن إثبات وجوده نفسه، *والحياة الحصرية لهذا* الله الحاضر دائماً والغائب دائماً، وأخيراً، نتائج هذه الوضعية وهذا الموقف : *أولية الأخلاقي* على النظري وعلى الفاعل، هجر كل أمل بالنصر المادي، أو ببساطة كل أمل بالمستقبل، ومع ذلك حماية العنصر الروحي والأخلاقي، حماية الأبدية.

فليسمح لي القارئ بمتابعة هذا الفصل، وبإنهاء الجزء الأول منه، بتحليل نصين لا يقلان أهمية لفهم كتاب باسكال، كما بالنسبة إلى فهم الوعي التراجيدي بعامة : " *المكتوب عن اهتداء العاصي* " و " *أسرار المسيح* ".

يقع الأول بين نقطتي توازن للوعي التراجيدي الذي وصفناهما في الفصل السابق، وهو، دون أن يصل إلى الرفض داخل العالم للعالم والرهان على الله، يتجاوز الرفض البسيط أحادي الجانب للعالم وللنداء الله ـــ ببنية مساره أكثر من محتواه الواضح. والروح، وقد وقعت بين نقص العالم والصمت، أو على الأقل المسافة مع الألوهية، لا تكتسب في واقع الأمر وعي حدود العالم وحدودها الخاصة، إلا بواسطة مراوحة مستمرة بين العالم والله، مراوحة هي حركة أبدية، وثبات مطلق، في آن معاً.

نحن نعرف من قبل بداية " *المكتوب عن اهتداء العاصي* "، " المعرفة والرؤية الخارقة " التي " يوحيها الله إلى *الروح*، فتتفحص الأشياء وذاتها بطريقة جديدة كلياً " ويفصلها عن العالم حاملاً إليها " كدراً يجتاز الراحة التي تحبها في الأشياء التي تصنع ملذاتها... ثمة تشكك مستمر يحاربها في هذه المتعة، وهذه الرؤية الداخلية لم تعد تجعلها تجد هذه النعومة المعتادة بين الأشياء التي كانت تستلم لها بكل خفقات قلبها. "

ومع ذلك، فإن الفصل عن العالم أبعد من أن يحمل للروح الراحة، وواقع الأمر إن الروح لم تجد وجوداً آخر، تلذذاً آخر بإمكانه أن يأخذ مكان التلذذ الذي كان سابقاً يصنع سعادته. ولهذا " فهي تجد أيضاً مرارة في تمارين التقوى أكبر من مرارة أباطيل العالم". وذلك لأن " وجود الأشياء المرئية من جهة يؤثر فيها أكثر من الأمل باللامرئيات، ومن جهة أخرى، إن صلابة الأشياء اللامرئية تؤثر فيها أكثر من بطلان المرئية. وهكذا فإن وجود هذه وصلابة تلك ينازع حبها، وبطلان هذه وغياب تلك يثير نفورها، بحيث يولد فيها فوضى وخلط "[1] ...

---

[1] على مستوى الانسجام حيث يقع *المكتوب*، تبدو هذه الاستحالة في الاختيار بين الله والعالم مثل " الفوضى " و " خلط " لم يصل الكاتب إلى موقف متواطئ وواضح في الرفض الدنيوي، وللمفارقة المعممة.

هنا يتوقف *المخطوط*. ربما يكون السبب ــ وحتى احتمالياً ــ مجرد حادث. لنستنتج مع ذلك، أن هذا الانقطاع يظهر وكأنه جاء في وقته بوجه الخصوص. إذ لا يوجد في واقع الأمر ــ كما سبق أن ذكرنا ــ لا مرور ولا درجات لبلوغ الوعي التراجيدي. هكذا، يستعيد المخطوط المتوقف عند كلمتي " فوضى " و" خلط "، - في الوضع الحالي للنص ــ يستعيد انتقال لغة الروح الواعي تماماً للحدود الشاملة التي تشكل التراجيديا : حدود الموت.

كتب لوكاتش " الأبطال المنذورون لموت التراجيديا، ماتوا منذ زمن طويل قبل موتهم [١] "، وأضاف في موضع آخر، للتعبير عن لا زمنية العالم التراجيدي : " يصبح الحاضر ثانوياً وغير واقعي، والماضي مهدداً ومليئاً بالمخاطر، والمستقبل معروفاً مسبقاً ومعيشاً زمناً طويلاً بطريقة لاواعية [٢] ". الروح " تتفحص الأشياء القابلة للفناء وكأنها قيد الفناء، وحتى فانية من قبل "، كما ذكرنا في نصه عن الاهتداء، " وفي الرؤية الأكيدة للإفناء كل ما تحب، تشعر بالخوف في هذا التدقيق...

" من هنا نجد أنها تبدأ باعتبار كل شيء عدماً يتوجب عليه أن يعود إلى العدم، السماء، الأرض، روحها، جسدها، أهلها، أعداءها، الممتلكات، الفقر، العوز، الرخاء، الشرف، الخزي، الاحترام، الاحتقار، السلطة، الصحة، المرض والحياة نفسها. "

ومع ذلك، سيقودها هذا الوضوح إلى العالم وإلى الالتباس.

" تبدأ بالتعجب من الضلال الذي عاشت فيه وعندما تتفحص... العدد الكبير للأشخاص الذين يعيشون بهذه الطريقة... تدخل في التباس مقدس وفي تعجب يحمل لها قلقاً منقذاً جداً. "

---

[1] ل. س.، ص ٣٤٢.
[2] المرجع السابق، ص ٣٤٠.

بعبورها هكذا من الفوضى والالتباس التي كانت تفرضها عليها وضعيتها بين عالم لا مجد وحاضر، وإله صلب وغائب، إلى الفهم الواضح لعدمية كل شيء قابل للفناء - والذي هو بالنسبة إليها فني مسبقاً – وبوقوعها من جديد في الالتباس، وبتفحص العالم وحياتها الماضية، تجد الوضوح المتواطئ (الذي كانت تملكه سابقاً) للحدود الشاملة التي تشكل الموت، ولعدمية كل شيء فاني أمام فرضها للمطلق والأبدية، لأن " من الثابت على الأقل أن الأشياء عندما تمتلك بعضاً من متعة صلبة... من المحتم أن يحرمنا منها ضياع هذه الأشياء، أو الموت في آخر المطاف ؛ بحيث نرى أن النفس التي كدست كنوزا من الممتلكات الآنية، مهما اختلفت طبيعتها، سواء أكانت ذهباً، أو علماً، أو سمعة، سيكون من الضروري حتماً أن تجد نفسها مجردة من كل أدوات السعادة هذه، وأنها، إذا قدمت ما يلزم لإرضائها، لن يكون بوسعها أن ترضيها دائماً، وأن الحصول على سعادة حقيقية ليس اعتماد سعادة دائمة، لأنها ستكون محدودة بمسيرة هذه الحياة. "

هذه المعرفة الجديدة تفصل نهائياً النفس التراجيدية عن باقي البشر. " بواسطة تواضع مقدس"، يرفعها الله " فوق الروعة، إذ تبدأ بالارتفاع فوق عامة البشر : فتدين سلوكهم، وتكره حكمهم، وتبكي على ضلالهم ". وبحكم أنها منفصلة عن البشر، تبدأ بالعيش تحت نظر الله. " تنهض بالبحث على الخير الحقيقي، فهي تعي أن عليه أن يتمتع بميزتين : الأولى أنه يدوم مثلها ولا يمكن أن ينزع منها دون موافقتها، والأخرى أن لا يوجد ما هو أحب منه. "

بهذا الوعي الجديد، تفكر النفس مع ذلك من جديد بالعالم الذي تركته، فترى " في الحب الذي كانت تكنه للعالم كانت تجد فيه هذا الميزة الثانية في

ضلالها، لأنها لم تكن تعرف شيئا أحب منه. ولما كانت لا ترى الميزة الأولى، فهي تعلم أنه ليس الخير الأسمى.

هنا ينتهي القسم الأول من المكتوب المخصص لعلاقات النفس بالعالم، وسيتناول القسم الثاني علاقات النفس بالله.

عندما تعي النفس أخيراً جوهرها الخاص، فتعيش فقط عبر البحث عن الخير الأسمى، تعلم أن أشياء العالم وكائناته " لا يملكون ما يمكن إرضاؤها دائماً وأنها أيضاً " تبحث عنه ... في مكان آخر، وهي تعلم بواسطة نور نقي جداً أنه لا يوجد مطلقاً في الأشياء التي فيها، ولا خارجها، ولا أمامها، (لا شيء إذا فيها أو حولها)، فتبدأ بالبحث عنه فوقها.

هذا الارتفاع مؤكد ومتعالٍ، لدرجة لا تتوقف فيها هذه النفس عند السماء، فالسماء لا تملك ما يرضيها، ولا فوق السماء، ولا عند الملائكة، ولا عند الكائنات الأكثر كمالاً. إذ تجتاز المخلوقات كلها، ولا يمكن أن توقف قلبها قبل أن تصل إلى عرش الله، حيث تبدأ بالحصول على سكينتها" [1]. لكن هذا

[1] علينا هنا أن نذكر بعض الأسطر من ملاحظات ل. برانشفيج التي تدل على خطأين نموذجين وملفتين من المستحسن تجنبهما مهما كلف الأمر. يبدو الأول بدهي ولن نتوقف عنده طويلاً. أما ما يتصل بكلمات كـ " نور نقي جداً "، كتب برانشفيج " يحتوي هذا النقاء في النور على معنى فكري، إنه غياب كل ظلمة، وكل سبب في الشك، مما يشكل الحتمية.. " لا يمكننا أن نتخيل تفسيرا أكثر تناقضا مع عمل باسكال. فالعقل الإنساني، (l'intellect) لا يمكنه أبدا بالنسبة إلى باسكال أن يجلب الوضوح والحتمية المطلقتين. لاسيما عندما يتعلق الموضوع بالاهتداء وبالله. يبدو لنا بدهياً أن " النور النقي جداً " لا يمكن أن يأتي إلا من الرحمة الإلهية التي تظهر ليس أمام العقل بل أمام الشفقة التي تتجاوز (l'intellect)، وأنها ليست نوراً فلكياً، بل نورا من القلب. (سيكتب باسكال نفسه بعد ذلك : " العقل الذي تساعده أنوار الرحمة. ")
الخطأ الثاني ليس واضحاً تماماً، ولهذا السبب بالتحديد، أخطر من الأول، لاسيما أنه ينزع إلى خلط الوعي التراجيدي بنقيضه ، الروحية. حول العبور إلى الارتفاع، يتحدث برانشفيج عن "درجات" ويذكر ببيتين من الشعر لفولتير ولوكونت دو ليل :
" فيما وراء هذه السموات، يقيم إله السماء "
و : " إلى الكواكب، إلى الملائكة، إلى الله "
سنترك جانباً ما يمكن أن تحتوي المقاربة بين باسكال وفولتير أو لوكونت دو ليل من مفاجأة لنتناول مباشرة المسألة الواقعية والمشروعة التي يطرحها هذا التفسير. يعبر بيت لوكونت دو ليل في واقع الأمر عن تدرج في القيم :
" إلى الكواكب، إلى الملائكة، على الله "

الله الذي تبحث عنه يعرف الآن بواسطة " عقله الذي تساعده أنوار الرحمة" أنه الخير الوحيد الحقيقي، يبقى صامتاً وأبكم أمام ندائه. " لأنه، وإن لم يكن يشعر بعد بالهبات التي يكافئ بها الله عادة التقوى، فتفهم على الأقل... أنه لا يوجد أحب من الله. " وتشعر بالهاوية التي تفصلها عنه. " فتتضاءل (تنعدم) بالنتيجة، ولأنها غير قادرة على أن تشكل عن نفسها فكرة وضيعة بدرجة كافية، ولا أن تتصور صعوداً كافياً لهذا الخير الأعلى، فإنها تبذل جهوداً جديدة لتنخفض إلى أعمق هاويات العدم، متأملة الله في رحابات تضاعفها باستمرار." [1] تختار أن تعيش أبديا تحت نظر الله، " وأن تشعر تجاهه دائماً

نفهم تقريباً " أكثر أيضاً " ، بين الأعضاء الثلاث للجملة، فالفكرة موجودة فيها على أية حال. هذا ويبدو لنا أن الصورة نفسها تحمل لدى باسكال دلالة مناقضة تماماً (غياب جذري للتدرج، ثنائية حصرية بين المخلوقات الناقصة بالقدر نفسه من جهة، والله المطلق والكامل من جهة أخرى) قد يبدو التفسيران ممكنين للوهلة الأولى، لذا أرجو أن تعذروني إذا جربت تحليلاً أكثر تفصيلاً.

لنستنتج أولاً أن باسكال (بفرض أنه هو من كتب هذا النص) يقلص، بالأسطر السابقة المقطع الذي نتحدث عنه، الارتفاع إلى صعود فضائي نقي. فالنفس بحثت عن الخير الأعلى في الأشياء التي " فيها، وخارجها، وأمامها "، ولم تجده " فيها، ولا بجانبها"، وبعد أن استنفدت ما يمكن أن ندعوه بالاتجاهات الأفقية، تتجه نحو العمودية، نحو الصعود. هنا، تصبح الصورة مع ذلك خطرة ومحملة بالالتباس. تعطي فكرة الصعود معنى ليس فضائياً فحسب، بل أخلاقياً. ما ستقابله الروح في صعودها، أي السماء، والملائكة والقديسين، هم دون شك مخلوقات متوضعة في نظام مكاني ما بالنسبة إلى فكر المؤمنين، لكنهم متوضعين أيضاً في هذا النظام بالتحديد بسبب شيء من التدرج في القيم. فهل وافق باسكال على هذا التدرج ؟ يبدو لنا أن ذلك لا يعارض فقط كامل *الخواطر*، بل أيضاً أن النص الذي نتحدث عنه يفعل كل شيء من أجل رفضه وتجنبه. يكفي أن نقارن هذا النص بأبيات لوكونت دوليل : " إلى الكواكب، إلى الملائكة، إلى الله "، وهذا الشاعر يضع في واقع الأمر الكلمة نفسها قبل كل من المصطلحات الثلاث في الجملة، في مقاربة منه هكذا كل واحدة بالأخرى، وذلك في التقييم *الإيجابي* نفسه، إذ تشير إلى فكرة الصعود الكامل، المكاني والإنساني في آن معاً. أما باسكال، فهو يقوم تماماً بالعكس : غذ يقارب دون شك السماء بالملائكة وبالمخلوقات الأكثر كمالاً، ولكن بمعنى *سلبي* كلياً، مع غياب القيمة، ليعارضها بالقيمة الحقيقية الوحيدة، أي الله.

" فهي لا تقف عند السماء... ولا فوق السماء، ولا عند الملائكة، و لا عند المخلوقات الأكثر كمالاً... حتى عرش الله حيث يبدأ بإيجاد سكينته...

ولكن، ليس هذا كل شيء. يشير باسكال أيضاً لماذا السماء، والملائكة، والمخلوقات الأكثر كمالاً ناقصة، ولذلك فهو يستخدم *الكلمات نفسها* التي استخدمها لشرح بطلان العالم، وهو يستخدمها حتى بطريقة أوضح وأكثر جذرية : أشياء العالم هذه لا تملك ما من شأنه أن يرضيها دائماً "، فالسماء " لا تملك ما يرضيها "، وذلك منذ الآن. أليس قسراً للنص أن نضع السماء أعلى من العالم ؟

لنضف أخيراً أن الكلمات " يبدأ بإيجاد سكينته " التي تتحدث عن الروح التي وصلت إلى عرش الله : وهي تبدو لنا أنها تعبر عن كون الروح لم تجد على الإطلاق شيئاً فيما سبق، وأنها لم تصل بعد إلى نهاية تكون فيها سكينتها.

كل هذا يتابع ما تقدمنا به : الوعي التراجيدي لا يعرف سوى " الكل أو اللاشيء " دون درجات، ودون وسائط،، وهو مخالف لكل تصوف وكل روحانية.

[1] ذلك يجعلنا نفكر مباشرة بجملة من المقطع ٧٢ عن اللانهايتين.

بالعرفان " " فتدخل في التباس لأنها فضلت العديد من الأباطيل على هذا الإله المعلم ؛ وبذهن تأنيب الضمير والتوبة، تلجأ إلى شفقته لتوقف غضبه "...

تطلب من الله أن " يسمح بقيادتها إليه وجعلها تتعرف على وسائل تحقيق ذلك ". لأن النفس التي لم تعد تعيش إلا في البحث عن الله ومن أجله، " تتطلع للوصول إليه عن طريق وسائل تأتي من الله نفسه، لأنها تريد أن يكون هو نفسه طريقها، وغرضها، ونهاية النهايات ".

والنفس واعية لبطلان العالم، وللهاوية التي لا يمكن تجاوزها التي تفصلها عن الله، تفهم في الوقت نفسه القيمة المانعة لله، وكونها غير قادرة على بلوغها باستخدام قواها الخاصة.

وبما أن الله يبقى خفياً، ولا يحدثها أبداً بوضوح، لا يمكنها أبداً أن تعرف ما إذا كان وافق على مساعدتها، ما إذا كان يدينها أو يقودها ويؤيد خطاها.

ينتهي *المكتوب* بالكلمات التالية : " تبدأ بالتعرف إلى الله، وترغب بالوصول إليه، وبما أنها تجهل ما هي الوسائل للوصول إليه، ما إذا كانت رغبتها حقيقية و صادقة فتفعل ما يفعله شخص يرغب بالوصول إلى مكان ما، يضيع الطريق، ويعرف ضياعه فيلجأ إلى هؤلاء الذين يعرفون الطريق تماماً و...

"... هكذا تعترف بأن عليها أن تعبد الله مثل مخلوق، تقر برحمته كمدينة له، وترضيه كمذنبة، وتصلي لأجله كمحتاجة. "

كتب لوكاتش " إن حكمة المعجزة التراجيدية هي حكمة الحدود " ـــ والكلمات الأخيرة "مثل ... مخلوق... مدينة... مذنبة ... محتاجة. "

إن تقارب النصين واضح، ولكن ما يبدو لنا مثيراً للانتباه أكثر في *المكتوب*، مما حللنا في الأسطر السابقة، وهو التأرجح المستمر، ومع ذلك الثابت واللازمني جدلية الطريحة والنقيضة (المقولة والمقولة الضد) التي تجعل من النفس المهتدية نحو العالم، فتجده ناقصاً، فتحيد عنه لتتجه نحو الخير الوحيد الحقيقي، وتفهم المزايا الأساسية لهذا الخير، فتستدير من جديد نحو العالم لترى بوضوح أنه لا يمكن أن يجمع هذه المزايا أبداً، ولأنها تفهم النقص الجذري وغير المقبول لكل ما هو دنيوي وفاني، ترتفع إلى عرش الله. وذلك لتعي الهاوية التي لا يمكن تجاوزها، التي تفصل بينه وبين حكمته الوحيدة : *الغياب الدائم* لله في *وجوده المستمر*، هكذا، سيجد داخل القلق، راحته الوحيدة، وفي البحث، رضاه الوحيد. ويُعبَر عن العلاقة المستقرة بين الإنسان التراجيدي والله الحاضر الغائب في التراجيديا بالكلمات التالية التي احتفظنا بها لأهميتها الخاصة نهاية هذا التحليل : " إنها امتلاكه أكثر من الرغبة فيه ".

نادراً ما عبر بطريقة رائعة كهذه عن التوتر التراجيدي، الحركة المستمرة بين القطبين المتعارضين: الكون والعدم، الحضور والغياب، وهي مع ذلك حركة لا تتقدم أبداً لأنها أبدية وآنية، وهي غريبة عن الزمن الذي نجد فيه تطوراً وتراجعاً.

فيما وراء محتوى المقاطع المختلفة (التي معناها مستقل نسبياً، كأي نص تراجيدي)، توضح بنية " *المكتوب عن اهتداء العاصي* " بذاتها بقوة طبيعة الوعي التراجيدي.

نأمل أن يساعدنا هذا التحليل على فهم النص التراجيدي الكبير لأدب باسكال [١] " *أسرار المسيح* "

---

[1] استخدمنا هذا التعبير لأن نسب " *المكتوب عن اهتداء العاصي* " ليس مؤكداً. أما " *أسرار المسيح* " فهو لباسكال بالتأكيد.

قبل أن نتناول هذا النص، علينا مع ذلك أن ننحي جانباً اعتراضاً محتملاً صادفناه سابقاً خلال مناقشات شفوية مع أنصار تفسير تقليدي لكتابات باسكال.

سنحاول في واقع الأمر أن نقرأ " *أسرار المسيح* " كتعبير عن وعي تراجيدي بطريقة مباشرة، إنه مع ذلك تحليل يتابع عن قرب النصوص الإنجيلية على جبل الزيتون وعن احتضار المسيح، حيث العديد من المقاطع التي تبدو لنا ممثلة بقوة كتعبير عن رؤيا تراجيديا، وهي ليست سوى إعادة إنتاج للنص الإنجيلي لم يطرأ عليه تغير ملحوظ. في هذه الظروف ألن نضل الطريق عندما نلحق الطابع التراجيدي بنص مسيحي فحسب ؟ ألا ندخل فيه هكذا دلالة غريبة على فكر باسكال ؟

الاعتراض هام. من المؤكد أن باسكال ما أراد أبداً أن يكون إلا مسيحياً مؤمناً ومستقيماً، كما لم تكن المسيحية مجرد لباس خارجي لفكرة، بل كانت وثيقة الصلة بجوهره ذاته. علينا فقط أن نتساءل عن أية مسيحية نتحدث ؟ لأنه بالنسبة إلى المؤرخ الوصفي للأفكار، لا شك في أن الفكر المسيحي للقديس أغوسطينوس مختلف جوهرياً عن فكر توماس الأكويني، الذي يختلف بدوره مع فكر مولينا، وهكذا. ثمة أشكال عديدة للفكر والوعي المسيحيين يمكنها كلها أن تُنسَب للكنيسة أو التنزيل (الكتاب المقدس)، بحق تقريباً لما فيها من إيمان. مما لاشك فيه أن الدين المسيحي ملائم بوجه الخصوص لتفسير تراجيدي، وذلك لما يحمله من فكرة الله المحتضر والخالد، ومفارقة الإنسان ــ الإله، وفكرة الوسيط، باختصار بفكرة جنون الصليب. وصحيح أيضاً أنه بسبب الظروف الاجتماعية والتاريخية، هذا التفسير للمسيحية كان نادراً بخاصة خلال القرون، وأنه، وإن كان مخلصاً لبعض مقاطع من

الأناجيل، يبقى عليها أن تعزلها عن سياقها تاركة جانباً مقاطع عديدة أخرى، كتلك التي تتحدث عن الوجود الواضح لله، على سبيل المثال.

ولهذا يبدو لنا أن باسكال باختياره من حياة المسيح هاتين اللحظتين الفريدتين للعزلة السامية : " ليلة Gethsemani"، " والاحتضار "، فسر بذلك الأناجيل، وأعطاها دلالة تراجيدية .

ومع ذلك يبدو الحدث بدهياً أكثر إذا تساءلنا من داخل نصي " ليلة جتسماني (Nuit de Ghetsémani) " و " احتضار المسيح " عن المقاطع التي لفتت انتباه باسكال، وتلك التي تركها جانباً.

لاشك أن نص باسكال يتابع عن قرب أناجيل مرقص ومتًّى - المتشابهة بالمناسبة – وذلك لأن نص المقاطع الموافقة من هذين الإنجيلين يسمح *كلياً* بتفسير تراجيدي. ولكن يوجد في إنجيل لوقا الذي استخدمه مع ذلك باسكال[١]، آية (الآية ٢١ ، ٤٣) تعارض بصرامة كل تفسير تراجيدي، آية تؤكد أن يسوع لم يكن وحده على الجبل، وأن الله أرسل له رسولا لطمأنته : " لكن ملاكاً ظهر له من السماء ليقويه. " من المهم جدا دلالياً أن " *أسرار المسيح* " لا يشير أبداً إلى هذا التجاوز للعزلة. لنتابع مع ذلك تحليلنا. عندما كتب باسكال " *أسرار المسيح* "، فقد استخدم دون جدال أيضاً إنجيل القديس يوحنا، بما أنه الوحيد من بين الأناجيل الأربعة الذي يشير إليه بوضوح[٢]. هذا فإن النصين المذكورين " جبل الزيتون " و " الاحتضار " عند يوحنا لا يتمتعان بأي محتوى تراجيدي. ففي احتضار يسوع حذف يوحنا (Lama sabactani) عند مرقص ومتًّى، وهجران الله الذي يصبح في " *أسرار*

---

[1] لوقا، الفصل ٢١، الآية ٤٤

[2] يوحنا، السورة ٢٣، الآية ٤

المسيح " غضبه "، ومن ناحية أخرى، إن عزلة جبل الزيتون تصبح صلاة تتحدث باستمرار عن مجد يسوع وعن تقديس تلاميذه. والحال هكذا، ليس فقط أنه لا يوجد شيء من هذا في " *أسرار المسيح* " (بل يوجد فيه على العكس مقطعان مناقضان بوضوح [1]) لكننا نستنتج أيضاً أن باسكال احتفظ من نص يوحنا بالمقطع الوحيد الذي يمكن أن يحتوي على دلالة تراجيدية، إذا ما عزل عن السياق، لإدخاله بعد تكثيفه إلى إحدى الخواطر (الفقرة ٩٠٦). فالقرابة في واقع الأمر بدهية بين " لم أعد في هذا العالم، وهم في هذا العالم،، وسأذهب إليك " (يوحنا، السورة ١٧، الآية ١١)، " أعطيتهم الكلمة، فالعالم كرههم، لأنهم ليسوا من العالم كما أنا لست من الشر. لا أصلي لك لتخرجهم من العالم، بل لتحفظهم في العالم. ليسوا من العالم كما أنا لست من العالم. " (jean, يوحنا XVII, 11-16) ونص الفقرة ٩٠٦ الذي يفرض على الإنسان أن يعيش في العالم، كم يرى الله" دون أن يتخذ موقفاً أو يتذوق ".

تبدو لنا هذه الأمثلة كلها معززة لتأكيدنا الذي يرى أن " *أسرار المسيح* " ليست إعادة إنتاج للأناجيل، بل تأمل *تراجيدي* حولها.

ومع ذلك، قبل أن نتناول، بعد هذه البرهنة السلبية، التحليل الفعلي للنص، يبقى علينا أن نوضح نقطة ثانية لا تمس فقط دراسة باسكال بوجه الخصوص، بل أيضاً دراسة الوعي التراجيدي بوجه العموم.

ففي واقع الأمر، يؤدي هذا الوعي إلى تبلورين مختلفين، لكل واحد منهما أهمية أساسية، لكن علاقته بهما مميزة جوهرياً، هما الله، و *الوسيط*.

ليس الله، ولا يمكن أن يكون بالنسبة إليه سوى واقع خفي، يعيش من أجله حصراً، وكما يقول باسكال : " وسواء أكنت وحيداً أم على مرأى من

---

[1] لا يوجد رابط بيني وبين الله والمسيح "، و " فليكن المجد لي، وليس لك يا دودة الأرض. "

الناس فإنني في جميع أعمالي أتوخى الله الذي يجب أن يجري حكمه فيها، وقد نذرتها له جميعاً. " (الفقرة ٥٥٠) لكنه لا يملك معه أية علاقة فورية أو مباشرة، كما لا يمكنه أيضاً أن يثبت وجود هذا الواقع. وكما ذكرنا وكررنا سابقاً، بالنسبة إلى الوعي التراجيدي، الله *مسلمة عملية* أو *رهان*، لكنه ليس تأكيداً نظرياً.

ومع ذلك فإن واقع *الوسيط* مختلف بالنسبة إلى هذا الوعي نفسه ؛ فهو مخلوق وحيد، وحقيقي بوجه الإطلاق يربط الله بالعالم والعالم بالله، المخلوق الذي لكونه إنساناً وأكثر من إنسان يؤكد ويخلق بإيمانه الواعي، بمسلمته وبرهانه حقيقة الألوهية التي لا يمكن إثباتها أبدياً. يعرف الوعي التراجيدي هذا الوسيط بالطريقة الأكثر تأكيداً والأكثر مباشرة، وأكثر من ذلك، أنه لا يعرفه، بل هو *الوسيط* نفسه. فبين الوعي التراجيدي والوسيط، علاقة مشاركة، وحتى تماثل - سواء أكان لها بالنسبة إلى الملحد شكل فكرة مجسدة أو رجل مثالي، أو حتى بالنسبة إلى المؤمن شكل الإنسان -الإله المعروف في التنزيل، الذي أنقذ العالم بتضحيته - ولكن لا علاقة لها بالمشاركة الصوفية، لأنها لا تؤدي إلى الوجد، بل تحافظ وتخلق حتى الوضوح التصوري الأكثر دقة، وهي لا تشبه المجموعة بما أنها لا تسمح لا بتجاوز العزلة ولا بتخفيف التوتر. ولوكاتش –الملحد- عبر عنها بصورة الأخوة، بملاحقة النجوم نفسها، التي ليست مع ذلك لا رفاق ولا مرافقين، وعبر عنها باسكال، المؤمن، بهذا النص الرائع : *أسرار المسيح*.

هذه العلاقة في المشاركة والتماثل تجعل من الإنسان ضعيف الإمكانية في التعرف على نفسه إلا من خلال التعرف على الوسيط، بالقدر الذي هو إنسان حقاً، أي بالقدر الذي يمكنه فيه أن يتجاوز نفسه ليعيش تحت نظر الله. " إننا لا نعرف الله إلا بالمسيح، ليس هذا وحسب، بل إننا لا نعرف أنفسنا إلا

بالمسيح. لا نعرف الحياة والموت إلا بالمسيح. فبمعزل عنه لا نعرف ما حياتنا وما موتنا وما الله وما نحن. " (الفقرة ٥٤٨).

صحيح أيضاً أن الدين المسيحي ينزع إلى جمع هذين الواقعين الاثنين وخلطهما في شخصية يسوع المسيح، بينما تنزع الرؤيا التراجيدية، على العكس، إلى الفصل بينهما، واستبعاد إحداهما عن الآخر : كذلك فإن الفكر التراجيدي لباسكال قاده إلى التمييز بين هذين الطابعين في شخص المسيح، أكثر ما هو معتاد في أغلب النصوص المسيحية. يكفي أن نذكر على سبيل المثال الفقرة ٥٥٢ التي تفصل بصرامة بين الوجه الإنساني التراجيدي والمرئي للبشر في المسيح على الصليب، والصورة الإلهية والخفية، التي لا يمكن أن يبلغها سوى القديسين ، للمسيح في القبر [1]، أو حتى هذا المرور الذي ذكرناه سابقاً جزئياً لـ*أسرار المسيح*، والذي تبدو أهميته بالنسبة إلينا أساسية :

" لا يوجد رابط بيني وبين الله، ولا بين يسوع المسيح العادل، لكنه فعل الخطيئة عن طريقي، وكل خطاياكم وقعت عليه. إنه أكثر شناعةً مني، وبدلاً من أن يرفضني، يشعر بالفخر أن آتي إليه وأنقذه. "

لكنه شفي بنفسه، وسيشفيني أنا بالتأكيد. "

---

[1] قبر يسوع المسيح. – كان يسوع المسيح ميتاً، لكنه شوهد على الصليب. مات و خبئ في القبر.

لم يدفن يسوع المسيح إلا القديسين.

لم يصنع يسوع المسيح أية معجزة في القبر.

لا يوجد سوى قديسين يدخلون إليه.

هنا يحصل يسوع المسيح على حياة جديدة، لا على الصليب.

إنه السر الأخير لآلام المسيح والخلاص.

لم يجد يسوع المسيح مكاناً على الأرض ليرقد فيه سوى القبر. لم يتوقف أعداؤه عن محاربته إلا في القبر.

تحتوي هذه الأسطر، على نحو ضمني أو ظاهر، على كل العناصر التي تسمح بفهم علاقة الوعي التراجيدي بتجسيده المثالي، ومع الوسيط. وخشية تبرير اللوم بشيء من الحذلقة المدرسية، سنحاول أن نستخلصها :

١. الكلمات الأولى تستبعد كل غموض بين الله والوسيط.

٢. يشبه هذا الوسيط بقوة الإنسان التراجيدي، فهو أقنوم (hypostase) عنه. إنه يصبح خطيئة عبر وجود الظرف الإنساني، وهو بحاجة للنجدة الإنسانية.

٣. لكن النجدة التي يمكن أن يحملها الإنسان له ليست بالطبع نجدة فورية أو مباشرة. فالعديد من الجمل من " *الأسرار* " تعبر عن ذلك بدقة : " سيكون يسوع في احتضار حتى نهاية العالم، وعلينا ألا ننام أثناء ذلك. " " ينتزع المسيح نفسه من تلاميذه ليدخل في الاحتضار ؛ علينا أن ننتزع أنفسنا من أقرب أقربائنا وأكثر أصدقائنا حميمية لنقلده. "

" نقلده"، " " نسير تحت القبة السماء". إنها النجدة الوحيدة، العلاقة الوحيدة بين أشكال الوعي التراجيدي، العلاقة التي تسمح لهم بتأكيد عزلتهم من خلال تجاوزها.

---

٤. لكن هذه النجدة التي يحملها كل وعي تراجيدي للآخرين عند سلوكه طريقه الخاص، لا تغير شيئا في كون كل واحد منها ينجو بنفسه. فالمسيح " شفي بنفسه "

٥. ثمة فكرة مستترة لكنها تبدو لنا ضمنية، فالمسيح بشفائه، سيشفي بالضرورة الإنسان، لكن هذا الشفاء سيكون في الوقت نفسه، وبالقدر نفسه استحقاقاً للإنسان نفسه، عمل وعيه الخاص، وإرادته الخاصة.

هناك غياب لكل علاقة بين الإنسان التراجيدي ويسوع المسيح العادل، هناك تبادل متناظر [1] في العلاقة بين هذا الإنسان ويسوع على الصليب، المتألم والمحتضر لإنقاذ البشرية.

ولهذا السبب لا يوجد نص آخر بوسعه أن يجعلنا نفهم جيداً النفس التراجيدية كما يفعل نص
" *أسرار المسيح* ".

ليست العزلة التراجيدية عزلة إرادية، ومطلوبة، إنها على العكس ناتجة عن عدم قدرة العالم على سماع نبرة صوت جوهري، على الأقل.

" لقد صلى يسوع للبشر، لكن صلاته لم تتحقق. " " يبحث يسوع عن بعض تعزية، على الأقل في أعز ثلاثة من أصدقائه، وهم نائمون، يرجوهم أن يحملوا قليلا معه، فيتركوه بإهمال كامل، ولأنهم لا يتمتعون سوى بتعاطف ضئيل جداً لدرجة لا يمكنه أن يمنعهم من النوم لحظة واحدة. وهكذا، ترك يسوع وحده لغضب الله. " " يبحث يسوع عن الصحبة والراحة من طرف البشر. وهذا فريد في كل حياته، كما يبدو لي، لكنه لا يجدهما قط لأن تلاميذه نائمون. "

" وهذا فريد في كل حياته، كما يبدو لي. " لهذه الكلمات هنا أهميتها. فباسكال يعلم أن هذه لحظة فريدة، استثنائية في حياة يسوع كما ترويها الأناجيل. لكن هذه اللحظة الفريدة الاستثنائية هي اللحظة الوحيدة التي بوسعه أن يفهمها لأنه يعيشها ويفكر فيها في كل ثانية من وجوده، لأن يسوع في هذه

[1] بالمعنى المنطقي لعلاقة هي ذاتها في الاتجاهين.

اللحظة يعيش ما يشعر به باسكال كحقيقة الإنسان وجوهره، برفعه إلى مستوى مثالي.

تلك اللحظة التي يترك فيها يسوع " وحده لغضب الله"، عندما لا يسمعه التلاميذ لأنهم نائمون، وعندما الذين يسمعونه لا يستطيعون نجدته إلا بالبقاء يقظين، وبالتألم لآلامه نفسها، هي ليست بالنسبة إلى الإنسان التراجيدي لحظة من نوع لحظات الحياة اليومية، تسبقها لحظات مختلفة قد تشكل بالنسبة إليها الماضي، وتتبعها لحظات ستكون - دائماً بالنسبة إليها – المستقبل.

وكما ذكرنا، الوعي التراجيدي يجهل الزمن (وهذا هو السبب الحقيقي لقاعدة الوحدات الثلاث في تراجيديا راسين)، هو لازمني – لكون المستقبل مغلقاً والماضي ملغى – لا يعرف سوى بديلة واحدة : *العدم أو الأبدية*.

عندما تصبح هذه البديلة جوهرية، يصبح كل تحول وكل تغيير بالنسبة إلى هذا الوعي، لأن في التراجيديا، كما في العقلانية، العناصر الجوهرية ثابتة. والخطر الوحيد الذي تخشاه النفس دائماً، لكنه لا يتحقق أبداً طالما أن هذه النفس تراجيدية حقاً، هو خطر هجران الجوهر، والعودة إلى العالم والحياة اليومية، والوقوع من جديد في النسبي والتنازل.

الوعي التراجيدي لا زمني لدرجة أن باسكال جمع في " *أسرار المسيح* "، اللحظتين المميزتين اللتين أخذهما عن الأناجيل، لحظة " جبل الزيتون " (يسوع وقد تركه تلاميذه)، ولحظة " الاحتضار على الصليب " (يسوع وقد تركه الله)، في لحظة واحدة.

لم يكن في ذلك غموض عشوائي. فبالنسبة إلى الوعي التراجيدي، في واقع الأمر، تختلط كل لحظات حياته مع لحظة واحدة منها، هي لحظة الموت. " الموت حقيقة ملازمة وثيقة الصلة بكل أحداث وجوده "، كما كتب

لوكاتش، وسيقولها باسكال بطريقة قوية على نحو مختلف : " سيكون يسوع في احتضار حتى نهاية العالم ؛ علينا ألا ننام أثناء ذلك. "

والحال هكذا، في هذه اللحظة اللازمنية والأبدية التي ستستمر حتى نهاية العالم، سيجد الإنسان التراجيدي، وحيداً، بعد أن ترك لجهل البشر النائمين، ولغضب الله الذي يبقى مختفياً، وأخرس، سيجد في عزلته وفي ألامه القيمة الوحيدة التي بقيت له، والتي ستكون كافية لتصنع عظمته : الدقة المطلقة لوعيه النظري والأخلاقي، وفرض الحقيقة والعدل المطلقين، ورفض كل وهم وكل تنازل.

ولأن الإنسان صغير وبائس بعدم قدرته على بلوغ القيم الواقعية، وعلى إيجاد حقيقة صارمة، وعلى تحقيق عدالة عادلة بحق، فهو عظيم بوعيه الذي يسمح له بأن يكتشف كل هذه النواقص، وكل هذه الحدود للمخلوقات وللإمكانيات من داخل هذا العالم، وألا يكتفي بأي منها، وألا يرضى أبداً بأي تنازل. وقد كرر باسكال ذلك غالباً في " *الخواطر* " :

" من الواضح أن الإنسان برِّئ ليفكر، وفي هذا كل قدره، وكل استحقاقه. وكل واجبه في أن يحسن التفكير. " (الفقرة ١٤٦)

" ما الإنسان إلا يراع، أوهى ما في الطبيعة، ولكنه يراع مفكر...

" وإن سحقه الكون فهو لا يبرح أعظم قدراً مما يقتله، لأنه يعرف أنه يموت، وأفضلية الكون عليه لا يعرف الكون منها شيئاً. " (الفقرة ٣٤٧)

ففي ضوء هذه النصوص والعديد من المقاطع الأخرى التي تعبر عن الفكرة ذاتها، يتوجب قراءة إحدى أهم جمل " *أسرار المسيح* " (يسوع وحيد في الأرض ليس فقط إن من تشعر بألمه وتشاركه به (هي السماء)، إنها تعلم به، فهو والسماء وحيدان في هذه المعرفة).

في هذا المنظور التراجيدي الذي يعني بالنسبة له الوضوح قبل كل شيء كل وعي بالطابع الذي الحتمي للحدود، و *للموت* بخاصة، وعي لا يعرف أي مستقبل تاريخي، تكمن عظمة الإنسان قبل كل شيء في القبول الوعي والإرادي للألم والموت، وهو قبول يحول حياة ما إلى قدر مثالي .

فالعظمة التراجيدية تجعل من الألم *العيش*، الذي فرضه على الإنسان عالم مجرد من الروح ومن الوعي، ألماً *إرداياً* وخلاقاً، تجاوزاً للبؤس الإنساني عن طريق عمل دلالي لكائن يرفض التنازل والنسبي باسم فرض أساسي من الحقيقة والمطلق.

" يتألم يسوع في شغفه من العذاب الذي يسببه له البشر، لكنه في الاحتضار يتألم من العذاب الذي يكيله هو لنفسه : turbare sempetipsum. إنه عذاب يد ليست إنسانية، بل يد القوي الكبير، ويجب أن يكون المرء قوياً كبيراً لمساندته "

" لا يصلي سوى مرة واحدة لكي يمر الألم، كذلك في خضوع، ومرتين لكي يأتي، إذا تطلب الأمر [1] ".

"يصلي يسوع في الشك من إرادة الأب، ويخشى الموت، لكنه، بعد أن عرفه، سيذهب قدماً ويقدم نفسه له ".

هكذا، يوجد تعارض جذري بين الألم الذي يتكبده الإنسان الذي لا يتجاوز الوحش ولا يبحث سوى عن لذته، والألم الذي يريده الإنسان ــ الله الذي يتجاوز الإنسان وينقذ بهذا بالتحديد قيم الإنسانية وكرامتها.

" يسوع في حديقة لا في الملذات كأول أدم، حيث يتيه هو والجنس البشري كله، بل في حديقة من العذابات، حيث ينقذ نفسه والجنس البشري.

---

[1] لا فائدة من التأكيد أن بين "مرة" و "مرتين"، لا يوجد فقط مجرد فرق في الكمية، بل فرق نوعي.

إن علاقات الإنسان التراجيدي بالبشر الآخرين مزدوجة ومتناقضة. فهو من ناحية يأمل أن ينقذهم، أن يجرهم معه، ويمنعهم من النوم، ويرفعهم إلى مستواه، وهو من ناحية أخرى، يعي الهاوية التي تفصل بينهما، فيقبل هذه الهاوية ويؤكدها، ويتركهم في اللاوعي بما أنهم جزء من العالم، الذي، وإن سحق الإنسان، لن يعرف شيئاً بعد.

" بينما كان تلامذة يسوع نائمين، صنع يسوع خلاصهم. صنعه لكل واحد من المستقيمين بينما كانوا نائمين، وفي العدم قبل ولادتهم، وفي الخطايا منذ ولادتهم. "

" وسط هذا الإهمال الكوني وإهمال أصدقائه الذين اختارهم ليسهروا معه، يغضب عندما يجدهم نياماً، بسبب الخطر الذي يوقعون أنفسهم فيه، لا الخطر الذي أوقعوه فيه، فينبههم إلى خلاصهم وإلى خيرهم في حنان من القلب موجه إليهم، على الرغم من جحودهم، وينبههم إلى أن الذهن يقظ، والجسد عاجز. "

" ولما رأى أنهم مازالوا نياماً، دون أن يمنعهم اعتباره، أو اعتبارهم لأنفسهم، تمنعه طيبته من إيقاظهم، فيتركهم في سباتهم. "

في حدود ما، إن قبوله الواقع، أو موافقته على القدر، يمتد ليس فقط إلى عذابه نفسه، ليس فقط إلى تلاميذه النائمين، بل إلى العالم كله الذي يسحقه.

" يسوع لا يرى في يهوذا عداء له، بل أمر الله الذي يحب، وهو يراه قليلا لدرجة يدعوه فيها بالصديق. "

" فإذا كان الله يعطينا معلمين من صنعه، يتوجب عليه إذن أن يطيعهم بكل رحابة صدر. فالضرورة والأحداث آتية بلا ريب. "

ولكن مهما كان الحنان الذي يكنه الإنسان التراجيدي للبشر الآخرين، فالهوة بينهما أصبحت سحيقة لا يمكن تجاوزها. فالتراجيديا، كما يقول لوكاتش، مسرحية تُمثَّل لمشاهد واحد هو الله : " ينتزع يسوع نفسه من تلاميذه ليدخل في الاحتضار، يتوجب على المرء أن ينتزع نفسه من أقرب أقربائه، ومن أصدقائه الأكثر حميمية لتقليده."

" عندما رأى يسوع كل أصدقائه راقدين، وكل أعدائه يقظين، يعود كلياً إلى الله الأب [١] "

ومع ذلك، ما هذا الفرض الذي لا يمكن للإنسان التراجيدي أبداً أن يحققه في العالم، والذي يجبره أن يعود كلياً إلى الله ؟ ماذا يأمل من هذا الإله الصامت والخفي ؟ وكما ذكرنا سابقاً، هذا الفرض هي فرض اجتماع، وتركيب الأضداد، إنه فرض الكلية. ولهذا السبب، في " *أسرار المسيح* "، يعبر عن الوعد الإلهي كوعد لتجاوز الثنائية الأساسية – بالنسبة إلى الفكر المسيحي بعامة، وبالنسبة إلى كل فكر تقريباً في القرن السابع عشر – وقد أصبحت هنا التعبير الرمزي عن كل الثنائيات الأخرى والبدائل التي تشكل حياة الإنسان في العالم : الوحدة بين الروح والجسد في الأبدية.

لا شيء في واقع الأمر على الأرض يمكنه أن يتجنب الموت بالنسبة إلى كل ما هو في دنيوي وجسدي، فهذا الموت لا يُغتفَر. و لهذا فإن الإنسان التراجيدي لا يمكنه أبداً أن يقبل الوجود في العالم، لأنه لا يمكنه أن يقبل لا القيم الفانية ولا القيم الجزئية – كالروح منفصلة عن الجسد. إذ لا معنى لحياته إلا بالقدر التي هي مكرسة فيه للبحث عن تحقيق القيم *الكلية* و *الأبدية*

[1] " أعطيك كل شيء، يا الله "

؛ وفي سعيه نحوها - فقط في سعيه نحوها - يمكن لروحه أن " تتجاوز الإنسان "لتصبح منذ الآن خالدة.

لكن خلود الروح لا يوجد إلا من خلال كون الروح إنسانية بحق، وأنها تتجاوز الإنسان ببحثها عن الكلية، وهذا يعني أنها جسد خالد. فالنفس التراجيدية عظيمة وخالدة بالقدر الذي تبحث فيه وتأمل خلود الجسد ؛ والعقل التراجيدي بالقدر الذي يبحث فيه عن الاتحاد مع الأهواء، وهكذا. الإيمان التراجيدي قبل كل شيء إيمان بالله الذي سيحقق يوماً الإنسان الكامل الذي يمتلك روحاً خالدة وجسداً خالداً.

" لن يشفيك الأطباء، لأنك ستموت في النهاية. لكني أنا من يشفي ويجعل الجسد خالداً. "

" تألم للقيود والعبودية الجسدية ؛ لن أخلصك إلا من الروحية في الوقت الحاضر. "

وبعد قطيعتها مع العالم، وقد توضعت خارج الزمن، وما عادت تعرف مباشرة سوى رغبتها الخاصة بالوجود الإلهي، وصلاتها الخاصة، لم تعد الروح تفكر لا باللحظة الماضية، ولا باللحظات القادمة. " إنها تجربة لي أكثر منها امتحان لك، إذا فكرنا ما إذا كنت ستصنع هذا الشيء الغائب أو ذاك على نحو جيد، سأصنعه فيك، إذا حصل. " وكلمة " مستقبل " توجد مرة واحدة في " *أسرار المسيح* " : ليقول إن المستقبل يجب ألا يكون جديداً بالنسبة إلى اللحظة الحاضرة، وألا يكون مختلفاً عنها : " على أن أضيف جروحي إلى جروحه وأن أنضم إليه، وسينقذني بإنقاذ نفسه. ولكن علينا ألا نضيف شيئاً من هذا على المستقبل. "

ومع ذلك علينا ألا نخطئ في معنى القطيعة بين الإنسان التراجيدي والعالم، ولا في معنى هذه العودة الكلية لروحه بين يدي الله. ليس كل ذلك

على أية حال نشوة صوفية، ولا راحة شبيهة بتلك التي يمكن أن تعد بها روحية أغسطينية. لأنه، إذا كانت الروح تعود كلياً إلى الله، فإنه إله لا يعود هو أبداً إلى الروح.

" أنا حاضر بالنسبة إليك بالكلمة في الكتاب المقدس، وبروحي في الكنيسة وبالوحي، بقوتي في الكهنة، وبصلاتي في المؤمنين. "

ذلك نص هام جداً وذو دلالة ؛ لأن باسكال كتبه بوضوح للتعبير عن الوجود المتعدد، وحتى الكلي للألوهية. هذا، وعلى الرغم هذه النية، وعلى الرغم من المظهر الخارجي الذي ينتج عنه، يؤكد هذا النص تقريباً نصوص باسكال كلها، ويحدثنا أيضاً عن الغياب المستمر لله في وجوده الدائم [١] .

" أنا حاضر بالنسبة إليك بالكلمة في الكتاب المقدس "، دون شك، لكن هذه الكلمة، يجب أن يعرف المرء كيف يقرؤها ويفهمها. فالينسنيون، أكثر أيضاً من المسيحيين الآخرين كلهم - وباسكال معهم – يعرفون أن قراءة الكتاب المقدس، المتاح حتى للكفرة والملعونين، لا يكفي لسماع الصوت الإلهي، ولا يكفي لكي يكون المرء مختاراً.

" بروحي في الكنيسة " ؛ وهنا أيضاً يعرف الينسينيون أن الكنيسة *الواقعية* والمرئية بزعيمها الدنيوي البابا لا تجسد دائماً الروح الإلهية. وباسكال نفسه حدد يوماً موقفه بعد الضجة التي أثارها اسكندر السابع، بالكلمات الرهيبة بالنسبة إلى وعي مسيحي وكاثوليكي، إذ قال : إن تلامذة القديس أغوسطينوس موجودون *بين الله والبابا*.

[1] يعد هذا النص أحد النصوص النادرة الذي لو فصلناه كلياً عن الأخرى يمكن، ظاهرياً، أن يبرر نظريات لابورت. لكن باسكال بالتحديد، مناقض للأكوينية، فقد استمر في التأكيد على الفرض المستحيل التحقيق – دون شك – في معرفة *مباشرة* و *فردية* للحقيقة.

" بالوحي، وبقوتي في الكهنة " ؛ وهذا أكثر جدية، وواقعية. ولكن بما أن الكنيسة، أو الكاهن لا يمكنه أن يقيم نفسه في الوحي الإلهي إلا إذا كان كاهناً حقيقياً، ولا يكتفي بأن يملك وظيفته فحسب، اللباس والعائدات.

ولكي يجد المرء الله يتوجب عليه إذن أن يميز المعنى *الحقيقي* للكتب المقدسة، والكنيسة *الحقيقية*، والكاهن *الحقيقي*، مما هو فقط علامة ذات مظهر ديني، هي في الواقع دنيوية لأشباه المستقيمين والمسيحيين الحسيين. هذا، والمؤمن لا يملك أية وسيلة لكي يميز بينهما على نحو فعال بأنواره الخاصة، وهنا يكمن المعنى الخاص للكلمة *تراجيديا*.

لم يعتقد ينسيني حقيقي أبداً بأن الخضوع للكنيسة كان ضمانة مطلقة وكافية للحقيقة، ولا حتى عقله الخاص أو حدسه العاطفي. ليس الله حاضراً في المؤمنين إلا " بصلاته "، أي عبر حاجة الله لهذه الصلاة، ولكون يكرس لها حياته كلياً.

ولكن روحه لا تشعر بالخيرات التي يعوض بها الله عادة التقوى – كما ذكر لنا سابقاً " المكتوب عن الاهتداء " (لأنه عندها سيكون أيضاً حاضراً بخيراته، ليس فقط " بالصلاة ")، إذ لا يمكنها أبداً أن تعلم إذا كان الطريق الذي تسلكه مشروعاً أو خاطئاً، إذا كان سيقودها إلى الله أو على العكس، إلى الدنيا. الشيء الوحيد الذي تضمنه لها الصلاة، حاجتها الخاصة، فرضه الخاص للوجود الإلهي، كذلك المسافة اللانهاية لها التي تفصلها أيضاً، وستفصلها أثناء حياتها الدنيوية كلها، عن هذا الوجود الذي تعيش من أجله فقط.

ما يبقى له لن يكون أبداً يقيناً بل أملاً.

والأساسي في هذا الأمل، الذي تولد عن فرض مطلق للقيم الحقيقية، في مواجهة عالم صامت أبدياً وصمت مطلق للألوهية، يكمن من جهة في

القلب الجذري للقيم التي تحملها المعرفة الجديدة للروح، وآخر المفارقات وأهمها هي الثقة التي توجد فقط كقلق دائم، وقلق هو في الأساس الشكل المتاح للإنسان صاحب الهدوء والإيمان.

ولهذا السبب سننهي هذا الجزء من الكتاب بمقطعين من أهم مقاطع " *أسرار المسيح* "، وأعمال باسكال كلها، والتي تعبر في بضعة أسطر عن الجوهري في التحليل الذي سبق ؛ الأول، جوهر العلاقة بين الإنسان التراجيدي الذي " يتجاوز الإنسان " ، وعالم، وقد بقي المجال الوحيد لنشاطه، أصبح غير واقعي كلياً، وغير موجود بالنسبة إليه :

" أن تفعل الأشياء الصغيرة وكأنها كبيرة، بسبب عظمة المسيح التي صنعها فينا، والذي يعيش حياتنا ؛ والأشياء الكبيرة وكأنها صغيرة وسهلة، بسبب قوته العليا. "

والمقطع الثاني لأنه يتحدث عن العلاقة الفريدة للإنسان مع الله الغائب دائماً والحاضر دائماً في التراجيديا، التي قال عنه " *المكتوب عن الاهتداء* " : " إنه امتلاك له أكثر منه الرغبة فيه " وحضوره في الروح لا يمكن أن يكون إلا رهاناً، بحثاً دائماً، كذلك هو بحثه بالنسبة إلى الروح حضور مستمر لكل من أفكاره وأعماله، لأنه يشكل جوهر التراجيديا نفسه، الرسالة التي تعتقد الروح أنها تسمعها على الدوام بصوت الله الخفي واللا مرئي، رسالة تحمل له اليقين في الشك، والتفاؤل في الخشية، والعظمة في البؤس، والراحة في التوتر، رسالة هي في قلق الروح وضيقها المستمرين السبب الوحيد الدائم والمشروع للثقة والأمل :

" عَزِّي نفسك، فلن تبحث عني إذا وجدتني. "

القسم الثاني

الأساس الاجتماعي والفكري

الفصل الخامس

رؤى العالم والطبقات الاجتماعية

سيكون هذا القسم الثاني من الكتاب – بقوة الأشياء – مختلفاً كلياً عن القسم السابق، وذلك ليس فقط بسبب طبيعة الأحداث التي يقترح بها رسم الخطوط الأوليَّة للدراسة، ولكن أيضاً، وبخاصة، بسبب درجة المعرفة والدقة التي سيبلغها في اكتشاف هذه الأحداث. كما نعتقد أنه من المفيد أن نستهل هذا القسم بفصل يشير إلى الأسباب المنهجية التي جعلتنا نرى أنه من غير الممكن إتباع أحد هذين الطريقين، أي دراسة الأعمال دون مرجع جدي عن الأحداث الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية للعصر، أو أن نرفق دراستها بتركيب مثير تقريباً، وحتى ظاهر، يشير إلى صورة هذه الأحداث التي تقوم على اختيار عشوائي لبعض المعطيات المفضلة، وكأنها مؤكدة ، على الرغم من أنها ليست مبنية على دراسة علمية جدية.

يقترح هذا العمل إذاً أن يبرر باسم الدراسة الوضعية الفصلين التاليين اللتين نهايتهما الأساسية – بالإضافة إلى بعض الفرضيات التي يحولان صياغتها - هي في المقام الأول تحديد *الثغرات* والإشارة إلى المجالات التي ما زال علينا اكتشافها عن طريق عمل بحثي طويل ودقيق، قبل أن نتمكن من وضع أساس صلب حقاً لمعرفة أعمال باسكال ومسرح راسين.

وواقع الأمر أن ثمة في أساس هذا العمل فرضية عامة يجب أن نصوغها بطريقة واضحة، لاسيما أننا نأخذها *بصرامة على نحو جدي*، وذلك بالموافقة على جميع النتائج المنهجية التي تنتج عنها : مثل كون *الأحداث الإنسانية لها دائماً طابع التراكيب الدلالية، وحدها دراسة الأصول قادرة على تقديم فهم وشرح لها في آن معاً : فهم وشرح لا يمكن الفصل بينهما بالنسبة إلى أي دراسة وضعية لهذه الأحداث*، باستثناء حصول حادث سعيد، ليس علينا أن نأخذه بالحسبان في منهجية البحث.

قد يكون من المفيد أن نضيف مباشرة أن الأحداث التي تحثنا على الانطلاق من الفرضية، كما هي الحال بالنسبة إلى رهان باسكال، ومسلمات كنط العملية، واشتراكية ماركس، هي من نمط *نظري وعملي في آن معاً*.

هي من نمط *نظري* لأنها تبدو الوحيدة التي تسمح بتحقيق المعرفة الأكثر توافقاً مع الواقع الموضوعي لدلالة الأحداث وتسلسلها ؛ و *عملي* بالقدر الذي تسمح به هذه الفرضية بتبرير العلم عبر وظيفته الإنسانية، والإنسان عبر الصورة التي تقدمها لنا عنه معرفة صارمة ودقيقة، كهذه التي بوسعنا بلوغها.

ومع ذلك، عندما نقول إن هذه الفرضية موجودة في أساس الفكر الماركسي، فهذا يعني أننا نؤكد ضمنياً الطابع الخاطئ لسلسلة كاملة من تفسيرات هذا المنهج التي، بفصلها *النظري* عن *العملي*، تستخدم المفاهيم التي تبدو لنا متناقضة في الأخلاق وعلم الاجتماع الماركسيين.

وبقدر ما تعني كلمة " أخلاق " مجموع القيم الموافق عليها بمعزل عن بنية الواقع ؛ وكلمة " علم اجتماع " مجموع – المنهجي أو غير المنهجي – الأحكام الفعلية بمعزل عن أحكام القيمة، *كل علم أخلاق وعلم اجتماع* يصبحان غريبين ومناقضين لفكر يؤكد أن لا قيمة يتوجب الاعتراف بها وإقرارها إلا بالقدر الذي يكون فيه هذا الاعتراف مبنياً على *المعرفة الوضعية والموضوعية للواقع* ؛ كما أن كل معرفة مشروعة للواقع لا يمكن أن تُؤسَّس إلا على مران – أي على الاعتراف الصريح أو الضمني لمجموع القيم الموافقة لتطور التاريخ. لا يمكن أن يكون هناك " علم أخلاق " أو " علم اجتماع " ماركسيان لسبب بسيط هو أن الأحكام الماركسية للقيمة تعد نفسها علمية، وأن العلم الماركسي يعد نفسه عملياً وثورياً.

أي أنه، عندما يتصل الأمر بالمعرفة الوضعية للحياة الإنسانية، أو بالعمل السياسي أو الاجتماعي، فإن مفهومي " علم " أو " أخلاق " يصبحان *أفكاراً* مجردة *وثانوية* و – بقدر ما نحاول أن نفصل أحدهما عن الآخر – مشوهة للوضعية الكلية التي تبدو لنا وحدها مشروعة، والتي تشمل معاً في وحدة عضوية فهم الواقع الاجتماعي، والقيمة التي تحكمه، والعمل الذي يغيره.

والحال هكذا، نحن نرى أن من الممكن لتحديد هذا الموقف الكلي، واحترام الجوهري في الدلالة الدارجة، استخدام مصطلح *الإيمان*، شريطة بالطبع أن *نخلصه من الظواهر الفردية، والتاريخية، والاجتماعية التي تربط* بينه *وبين دين ما* محدد، *أو حتى بالأديان الوضعية بعامة*. وواقع الأمر إننا لا نعرف مصطلحاً آخر يحدد بهذه الدقة *أساس القيم والطابع الخلافي والمتدرج لكل واقع* بالنسبة إلى القيم.

مما لا شك فيه أن استخدام المصطلح " إيمان " يخبئ مخاطر حتمية، وهي تعود بوجه الخصوص إلى كون الاشتراكية الماركسية التي تطورت انطلاقاً من القرن التاسع عشر في تعارض مستمر مع كل دين منزّل يؤكد وجود تسامٍ فوق -طبيعي أو فوق-تاريخي، وهي لا تتجاوز الفلسفة الأغسطينية فحسب، بل أيضاً عقلانية عصر الأنوار، وقد أكدت تقريباً على الدوام على تقاليدها العقلانية، وجعلت منها بوجه حق الوريثَ والمكملَ لتطور الشعب ولثوراته التي مازالت قريبة، كما أكدت على تعارضه – الواقعي دون شك – مع المسيحية.

ولهذا السبب، عندما نتحدث عن " إيمان "، الكلمة المخصصة حتى يومنا هذا، في أغلب الأحيان، للديانات السماوية المنزلة من التعالي الخارق، نعطي حتماً الانطباع في هجران التفسير التقليدي والرغبة في جعل الماركسية مسيحية، أو على الأقل إدخال عناصر من هذا التعالي فيها.

لاشيء من هذا في واقع الأمر. فالإيمان الماركسي إيمان في *المستقبل التاريخي* الذي يصنعه البشر أنفسهم، أو بالتحديد يتوجب علينا نحن [1] أن نصنعه بنشاطنا، " رهان " على نجاح أعمالنا : والتعالي الذي هو غرض هذه الإيمان لم يعد لا فوق - طبيعي ولا عابر للتاريخ، بل فوق -فردي، لا شيء أكثر من ذلك، ولكن أيضا لا شيء أقل. وقد اتضح مع ذلك أن هذا يكفي لكي يعقد الفكر الماركسي روابط مع التقاليد الأغسطينية، بعد مسيرة ستة قرون من العقلانية الأكوينية والديكارتية ؛ وذلك بالطبع ليس على صعيد التعالي الذي يشكل فارقاً جذرياً بينهما، بل على صعيد التأكيد المشترك للمذهبين بأن القيم مؤسسة على واقع موضوعي يمكن التعرف إليه نسبياً، لا بوجه الإطلاق

[1] الفرق كبير بين الصيغتين. لأن " يصنع البشر " منظور يدعي رؤية التاريخ من الخارج. أما " نحن نصنع " فهو المنظور العملي للإيمان والفعل.

(الله بالنسبة إلى القديس أغوسطينوس، والتاريخ عند ماركس)، وأن المعرفة الأكثر موضوعية التي يستطيع الإنسان بلوغها من كل حدث تاريخي تفترض الاعتراف بهذه الحقيقة - المتعالية أو فوق -الفردية – كحقيقة سامية.

كما علينا أن نشير إلى فارق أساسي آخر بين الموقفين الاثنين : فالإله الأغسطيني موجود بمعزل عن كل إرادة وعن كل عمل بشري، أما المستقبل التاريخي فهو من خلق إراداتنا وأعمالنا. *الأغسطينية تأكيد لوجود*، *والماركسية رهان على واقع علينا خلقه*، وبين الاثنين يقع موقف باسكال: هو *رهان* على وجود *إله فوق -طبيعي*، مستقل *عن كل إرادة بشرية*.

وعلى الرغم من ذلك فإن كون الماركسية تضع في بداية كل دراسة وضعية للأفعال الإنسانية رهاناً، وأنها ترى في هذا الرهان الشرط الضروري لكل تطور للبحث عليه ألا يثير –بذاته- الكثير من التعجب لدى المفكرين المعتادين على العمل العلمي. ألا يبدأ الفيزيائي نفسه والكيميائي من الرهان على شرعية قطاع العالم الذي يدرسانه ؟ ألم يكن رهان العلوم الفيزيائية - الكيميائية في القرن السابع عشر، وكذلك في القرن الثامن عشر جديداً وشاذاً ؟

ليس المقصود إذن الانطلاق من رهان بدائي ما يمكن أن يشكل مسبقاً - كما هو - اعتراضاً جدياً على المنهج الجدلي كمنهج وضعي، بل الطبيعة الخاصة لهذا الرهان، التي تميزه عن الرهان الذي يوجد كأساس للعلوم الفيزيائية -الكيميائية، أي :

أ) طابعه النظري غير البحت، ولكن *النظري والعملي في آن معاً* (بينما في العلوم الفيزيائية -الكيميائية ، يبدو الرهان البدائي نظرياً بحتاً، لأن الممارسة لا ترتبط به إلا بطريقة غير مباشرة، *كتطبيق تقني*).

ب) عنصر القصدية الذي تحتويه (بينما الرهان البدائي في العلوم الفيزيائية -الكيميائية، وإن أصبح في النهاية حتمياً، ثابتاً، أو حتى شرعياً صرفاً، هو على أية حال مجرد من كل قصدية).

وواقع الأمر أن العلوم الفيزيائية -الكيميائية بتثبيتها المبادئ الأساسية لمناهجها منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر، وقد أصبحت هذه المبادئ بفضل العديد من النجاحات التقنية مكتسباً نهائياً للفكر المعاصر. لا شيء يثير العجب في كون المحاولات الأولى في الدراسة العلمية للحياة الاجتماعية استوحت في أغلب الأحيان، وما زالت تستوحي من مناهجها، ونادت بالفصل الصارم بين أحكام الفعلية وأحكام القيمة، وكذلك بإقصاء كل قصدية.

لم تكن مشروعية هذا الموقف مع ذلك مكتسبة مطلقاً على نحو مسبق، ولم يكن بوسع النجاح في مجال العلوم الفيزيائية -الكيميائية أن يخلق – في أحسن الأحوال – سوى *افتراض بسيط* مؤقت لصالح توسع يشمل الأفعال البشرية للمناهج المستخدمة – بنجاح دون شك – في مجال مختلف كلياً. لا يمكن للجدل حول هذه النقطة أن يُحسَم إلا بواسطة بحوث ملموسة. كما علينا أن نسمح للبحوث البستمولوجية المسبقة أن تستبعد بعض الأفكار المسبقة، وأن تمهد هكذا الطريق.

وللقيام بذلك، يكفي بالمناسبة أن نتبع مسيرة كبار المفكرين (باسكال وكنط)، أو الجدليين (ماركس ولوكاتش). يمكننا أن نستنتج بالفعل بداية أن باسكال وكنط أصرا في المقام الأول أن يظهرا أن لا شيء *على صعيد الأحكام الدلالية* – الأحكام الوحيدة التي يعترف بها المذهب العلمي – يسمح بتأكيد الطابع الخاطئ أو الطابع المشروع للرهان البدائي [1] .

---

[1] "إذا كانت الطبيعة الإنسانية موجهة للتطلع للخير الأسمى، يجب أن نقر أيضاً أن قياس ملكاتها في المعرفة وكذلك العلاقة بينها يناسب هذا الهدف. هذا وإن نقد العقل البحت يؤكد العجز البالغ عن حل المشاكل الهامة التي تعترضها بما يتفق مع هذا الهدف، مع أنه لا يتجاهل حقيقة الإشارات الطبيعية التي لا يمكن إهمالها لهذا العقل نفسه، ولا عظمة طرائقه التي يمكن أن يقوم بها لكي يقترب من هذه الهدف العالي المخصص له، دون أن يصل

بانطلاقهما هما الاثنان من الرهان على وجود الله، يقران بحقيقة أن لا شيء على الصعيد النظري البحت – على صعيد " علم " الفيزيائيين والكيميائيين – يسمح بتأكيد أن الله موجود أو غير موجود. كذلك الأمر، يعلم ماركس ولوكاتش هما أيضاً أننا لا نثبت وجود التطور، أو استمراره خصوصاً في المستقبل على المستوى المنحصر بالأحكام الفعلية، وخارج أحكام القيمة، لأن هاتين القيمتين الأساسيتين بالتحديد – أي التطور والاشتراكية – مرتبطتان بالأفعال البشرية، بأفعالنا [١] .

" إن مسألة معرفة ما إذا كان الفكر البشري قادراً على امتلاك حقيقة موضوعية ليست مسألة نظرية، بل هي مسألة عملية. ففي الممارسة يبرهن الإنسان على الحقيقة، أي الواقع والقدرة، ودون فكره. والنقاش حول واقعية أو لا واقعية الفكر، معزولاً عن الممارسة، مدرسي بحت " [٢] . " الحياة الاجتماعية *عملية* أساساً. وكل الأسرار التي تحول النظرية باتجاه الصوفية تجد الحل المنطقي في الممارسة البشرية وفي فهم هذه الممارسة [٣] . " " لم يقم الفلاسفة سوى *بتفسير* العالم بينما المطلوب تغييره [٤] . " سيكون من العبث بالنسبة إلى باسكال وكنط تأكيد وجود الله أو نفيه عن طريق حكم فعلي، كما هو بالنسبة إلى ماركس تأكيد التطور ومسيرة التاريخ نحو الاشتراكية، أو

إليه مع ذلك بنفسه، ولا حتى بمساعدة أكبر في الطبيعة. " (*نقد العقل العملي*، باريس، فران، ١٩٤٥، ص ١٩٠)

" نحن ندرك إذن وجود المنتهى وماهيته لأننا مثله نهاية وامتداداً. ونحن ندرك وجود اللانهاية ونجهل ماهيتها لأن لها امتداداً مثلنا وليس لها حدود مثلنا. ولكننا لا ندرك وجود الله ولا ماهيته لأنه لا امتداد له ولا حدود.

فلنبحث إذن في هذه النقطة ولنقل : " الله إما أن يكون وإما أن لا يكون ". ولكن على أي جهة نميل ؟ العقل لا يستطيع أن يجزم بشيء : فدوننا ودون ذلك فضاء غير متناه. وفي أقصى هذه المسافة اللامتناهيةُ تلعب لعبة لا ندري ما نتيجتها. على م تراهن ؟إنك بحسب العقل لا تستطيع أن تدافع عن كليهما. " (باسكال، *الخواطر*، الفقرة ٢٣٣).

[1] في كل مرة في هذا الكتاب تتعلق المسألة بجورج لوكاتش كمنظر ماركسي، يكون المقصود كتابه القديم : تاريخ ووعي الطبقة، عام ١٩٢٣ الذي ينكره اليوم ويعده " خاطئاً، فات أوانه (أ، تجاوزه الزمن) ".

[2] الفرضية الثانية عن فورباخ

[3] الفرضية الثامنة عن فورباخ

[4] الفرضية الحادية عشر عن فورباخ

رفضهما باستخدام الحكم نفسه. باستناد كل من هذين التأكيدين على فعل نابع من القلب (عند باسكال) أو من العقل (بالنسبة إلى كنط وماركس)، يتجاوز ويدمج في آن معاً النظري والعملي في ما دعوناه بفعل الإيمان.

هكذا، لاشيء في المناهج القائمة للعلوم الفيزيائية -الكيميائية يسمح بتأكيد وجود الله أو نفيه، أو وجود التطور التاريخي. إذ يمكن لهذه العلوم فقط بوجه حق أن تقر بأن هذين المفهومين *في مجالها* مجرد حشو (كلامي). ليس المطلوب من الفيزيائي أو الكيميائي الجيد التطرق في عملهما العلمي إلى الله أو التطور التاريخي. (ماعدا بالطبع إذا كان الموضوع يتصل بتاريخ الفيزياء أو الكيمياء، تاريخ لم يعد علماً فيزيائياً -كيميائياً، بل علماً إنسانياً).

ومع ذلك، إن كون الفكر النظري لا يمكنه مطلقاً إثبات الطابع الخاطئ للرهان البدائي للفكر التراجيدي أو الجدلي، لا يثبت بعد في شيء أن هذين الرهانين، أو إذا أردنا، هاتين الفرضيتين الأوليتين ضروريتان عندما يكون المقصود دراسة الحياة الإنسانية، الفردية، التاريخية، أو الاجتماعية. فهل بوسعنا أن نتقدم في معرفة الإنسان بواسطة مناهج مماثلة لتلك التي تستخدمها العلوم الفيزيائية -الكيميائية ؟ هنا، وبعد أن أقر المفكرون التراجيديون والجدليون بأن الرهان على بنية ما للواقع لا يناقض الاستنتاجات النظرية، اتخذوا موقفاً هجومياً. سيصر باسكال وكنط على إظهار استحالة إدراك الواقع الإنساني خارج الرهان على وجود الله والمسلمات العملية. وسيذهب ماركس ولوكاتش أبعد من ذلك بتأكيدهما، بوجه حق، أن كل تأكيد نظري على بنية الواقع – مهما كانت – ينطوي على فرضية أولية واعية أو غير واعية – ما دعوناه رهاناً – وعندما يتصل الأمر بأفعال بشرية يصبح كل رهان أولي على بنية حتمية بدقة أو شرعية فقط (بمعنى القوانين "العلمية") للواقع متناقضاً ومستحيل التحقيق على نحو مجدٍ.

وهكذا، فإن على النقاش حول منهج العلوم الإنسانية أن يهتم بتوضيح نقطتين :

أ) بما أن كل علم ينطلق بالفعل بوعي من رهان عملي أولي، فهل علينا القيام به علناً، أم من الأفضل ترك هذا الرهان في حالة لا واعية وضمنية، مدعين تحقيق دراسة موضوعية ومستقلة عن كل حكم قيمة.

ب) وفي الحالة التي نختار فيها الحل الأول، ما هو " الرهان " العملي الذي يسمح بالمعرفة الأكثر موضوعية والأكثر تناسباً مع الواقع الإنساني.

الجواب على النقطة (أ) : يبدو بدهياً أنه إذا كان رفض إقامة العلم على " رهان " لا يتكرر في أغلب الأحيان بقلم المفكرين العقلانيين والوضعيين كاعتراض على كل فكر تراجيدي أو جدلي. فالملحد الذي كان يلوم المفكر التراجيدي لأنه قام " ليس بهذا الخيار، بل بخيار ما، لأنه على الرغم من أن الأول يختار الإيمان، فإن الاثنين وقعا في الخطأ نفسه، الاثنان مخطئان : الصحيح ألا يراهن المرء أبداً ."، على ذلك أجاب باسكال من قبل : " نعم، ولكن المراهنة واجبة، وليست اختيارية، لأنك خائض في الميدان. "

كذلك الأمر بالنسبة إلى " *نظريات حول فورباخ* "الشهيرة، يتمسك ماركس بإظهار أن الموقف العملي لا يمكن تجنبه على الإطلاق في كل حدث مرتبط بالوعي، وأننا " مكرهون " (خائضون في الميدان) منذ الإدراك الأولي ؛ " ولما كان فورباخ غير مقتنع *بالفكر المجرد*، فهو يدعو *للإدراك الحسي* له، لكنه لا يعد الحساسية نشاطاً عملياً لحواس الإنسان [1] ".

[1] النظرية الخامسة عن فورباخ. قد يعارضنا أحدهم بقوله إن ماركس لو كان على حق فذلك لا ينطبق للعلوم الإنسانية فحسب، بل أيضاً على العلوم الفيزيائية-الكيميائية. وهذا لا ريب فيه ! كذلك، ذكرنا من قبل أن كل علم

والحال هكذا، فإن هذه الممارسة المكونة لكل حدث واعٍ منذ الإدراك الأولي مرتبط دائماً بهدف، أو لكي نتحدث مثل بياجيه، مرتبط بتوازن تسعى إليه، وهذا يعني – عندما تصبح واعية – بالقبول الضمني أو الصريح لسلم من القيم.

يبقى أن نتناول النقطة (ب) لكي نظهر أن كل رهان على عقلانية شرعية بحتة أو سببية – مستبعدة من كل قصدية – هو في مجال الأفعال البشرية غير ممكن التحقيق أو متناقض. وهذا يبدو لنا ناتج عن كون العلوم الإنسانية تقع في الوضع الخاص *لهوية جزئية تتصل بموضوع البحث أو* غرضه، بحيث إن كل قانون عام وضعه مؤرخ أو عالم اجتماع يجب أن يطبق في المقام الأول على الباحث نفسه. إن نفي الدلالة، أو وجود هدف في مجال الأفعال البشرية، هو إما نفي ضمنياً لكل دلالة وكل هدف للفكر العلمي نفسه، أو هو – وهذا لا يقل خطورة – خلق امتياز أساسي لا يمكن تبريره مطلقاً بالنسبة إلى العالِم. عند تفحص هذه المشكلة من الجانب العملي (لأن كل فكر، كما ذكرنا سابقاً، مرتبط بفعل ما، وفي مجال معرفة الأفعال البشرية، هو نفسه عنصر مكوِّن للفعل)، نجد أن ماركس صاغ في " النظرية الثالثة عن فورباخ " هذا الاستنتاج بما يتصل بالحتمية (وتعد ملاحظته مع ذلك تماماً مفهوماً شرعياً ووضعياً) : " إن

ينطلق من رهان مبدئي. لكن الرهان - الذي هو أساس العلوم الفيزيائية-الكيميائية- على العقلانية السببية أو الساكنة لقطاع العالم الذي لا يمكن أن يكون موضوعاً للحدث، وعلى الاستخدام التقني لمعرفة القوانين التي تحكمه هي اليوم موافق بها بالإجماع، وقد أكدها عدد كبير من النجاحات التقنية إلى درجة أصبح فيها ضمنياً، ولم يعد بعد عملياً موضع استفهام، ما عدا من قبل فلاسفة وجدوا أنفسهم خارج العمل العلمي البحت، وعلى هامشه.

إذا أردنا أن نستخدم تماثلاً جريئاً قليلاً، يمكننا أن نقول إن من بين العلماء في مجال العلوم الفيزيائية-الكيميائية، المعادل للملحد عند باسكال- أي مفكر قد يشك في الطابع العقلاني والقابل للفهم للعالم الفيزيائي- لم يعد له وجود عملياً. سيكون إذاً من غير المجدي أن نكتب تقريظاً من أجل إقناعهم.

[1] تطبيق عملي : في الفلسفة الماركسية، محاولات تغيير العالم، وبخاصة وسائل الإنتاج التي تقوم عليها البنيات الاجتماعية - المترجمة

المذهب المادي الذي يرى في البشر نتاجاً للظروف والتربية، وبالنتيجة يرى في البشر المتغيرين نتاجاً لظروف أخرى ولتربية متغيرة ينسى أن هؤلاء بالتحدي البشر الذين يغيرون الظروف، وأن المربي هو نفسه بحاجة إلى تربية. ولهذا السبب ينزع هذا المذهب حتماً إلى تقسيم المجتمع إلى قسمين أحدهما فوق المجتمع.

" إن تطابق تغيير الظروف والنشاط الإنساني لا يمكن أن يُفحَص ويُفهَم عقلياً إلا بوصفه مراساً يغير الواقع نوعياً (umwalzende praxis) [١]. "

يمكننا أن نختم باختصار بأننا لو أردنا أن ننطلق من فرضية عامة عن الحياة الاجتماعية، فعلى هذه الفرضية أن تتمكن من جمع الباحث نفسه ونشاطه البحثي معاً، أي أن تقتضي :

أ) الفعل العملي للإنسان

ب) الطابع الدلالي لهذا العمل

ت) إمكانية وصول هذه الفرضية إلى نجاح أو إخفاق.

تلك سمات ثلاث يمكن للعلوم الفيزيائية -الكيميائية، بل عليها، أن تتخلى عنها، ليس فقط لأن الباحث نفسه لا يشكل جزءاً من غرض دراسة هذه العلوم، بل لأن هذا الغرض مبني هو نفسه على التجريد في كل ما بوسعه في هذا العالم أن يكون موضوعا للفكر أو الفعل.

[1] تطبيق عملي : في الفلسفة الماركسية، محاولات تغيير العالم، وبخاصة وسائل الإنتاج التي تقوم عليها البنيات الاجتماعية - المترجمة

للوصول إلى معرفة وضعية عن الإنسان، يتوجب إذاً المراهنة من البداية على الطابع الدلالي للتاريخ، وهذا يعني – بالمعنى الذي أشرنا إليه في بداية هذا الفصل – أن ننطلق من فعل إيمان (credo ut intelligam) ؛ إنه الأساس المشترك للمعرفية (للبستمولوجية) الأغسطينية، والباسكالية، والماركسية، على الرغم من أن المقصود في الحالات الثلاث "إيمان" مختلف أساساً (حتمية المتعالي، رهان على المتعالي، رهان على دلالة ملازمة).

والحال هكذا، وببقائنا على صعيد المنهجية الجدلية، يقتضي الرهان الأولي على دلالة التاريخ عدداً من النتائج المنهجية التي سنكرس لها تحليلاً مختصراً. يمكننا دون شك – إذ لا شي يمنع ذلك *مسبقاً* – أن نتصور الاحتمالية التي يكون فيها مجموع التاريخ وحده دلالياً، وعناصره المكونة كلها مجردة *كلياً* من الدلالة إذا عزلناها، حتى مؤقتاً، عن سياقها. إن هذه الفرضية التي يمكن أن تكون مشروعة *مسبقًا* لن تفيد مع ذلك العلوم الإنسانية كثيراً، لأنها قد تؤكد ضمنياً استحالة تحقيق أقل تطور بالنسبة إلى هذه العلوم. وفي واقع الأمر من المستحيل على الإنسان معرفة مجمل التاريخ، وذلك ليس فقط بسبب الغنى الذي لا ينبض عملياً للواقع المدروس – كما في مجال العلوم الفيزيائية -الكيميائية - بل أيضاً للسبب المزدوَج الخاص بالعلوم الإنسانية، الذي يتضمن من جهة كون مجموع أغراضها يشمل مستقبلاً محتملاً يختلف نوعياً عن الماضي والحاضر، ومن ناحية أخرى لا يمكن لهذه العلوم أن تترقب غرضها من الخارج، إذ يوجد الموضوع العارف *داخل* الغرض الذي يريد معرفته. فإذا كان غرض العلوم الإنسانية الدلالي في مجموعه قد كُوِّن من عناصر مجردة تماماً من الدلالة، فإن دراستها لا يمكن أن تتحقق إلا باستخدام

مناهج مماثلة لتلك التي تستخدمها العلوم الفيزيائية -الكيميائية، وهي، للأسباب التي أشرنا إليها سابقاً، غير مناسبة لفهم الأحداث الاجتماعية أو التاريخية.

ينبغي إذاً في العلوم الإنسانية أن ننطلق من الرهان المزدوَج على الطابع الدلالي لمجموع التاريخ، وعلى الطابع الدلالي نسبياً للمجموعات النسبية التي تكونه.

إن علاقة كهذه بين الأجزاء والكل تجعلنا، بوجه الاحتمال على الأقل، نتخيلها بطرق عديدة[1]. ومع ذلك ففي الممارسة - وهنا مفتاح اقتراحنا الأولي الذي كان يؤكد عدم إمكانية فصل *الشرح* عن *الفهم* في العلوم الإنسانية – نرى أن ثمة تطوراً، متقطعاً دون شك لكنه دائم، في الفهم كما في الشرح الأصولي بمقدار ما نتوصل إلى إدخال المجموعات النسبية التي ندرسها في كليات أكبر التي تجمع بينها، والتي تشكل عناصرها المكونة. فكل غرض مشروع في العلوم الإنسانية، أي كل كلية دلالية نسبية، تُفهَم في دلالتها، وتُشرَح في تكوينها بإدخالها في المجموعة الزمكانية التي هي جزء منها.

---

[1] ستكون الفرضية الأهم فرضية كلية دلالية المكونة في مجموعها من عدد معين من الكليات النسبية – من بينها البحث التاريخي نفسه – ومن عدد معين أيضا من العناصر غير الدلالية التي لا تشكل جزءاً من أية كلية دلالية نسبية. ليست هذه الفرضية ممكنة فحسب، بل هي حتى محتملة. إن الخيار بينها وبين الفرضية التي صيغت في هذا الفصل لا يمكنه أن يحصل إلا على أساس عدد هام بدرجة كافية من الأبحاث الملموسة.

بوصولنا إلى هذا الاستنتاج، تُطرَح مع ذلك في العلوم الإنسانية المشاكل المنهجية الأكثر أهمية وصعوبة ؛ لأننا إذا انطلقنا من الرهان على وجود سلسلة كاملة من تدرج البنيات الدلالية، لا شيء يضمن لنا مع ذلك – حتى في الحالة التي تكون فيها فرضية البداية مشروعة – بأن يسمح كل تقطيع مهما كان غرض الدراسة بكشف مشروعيته. من البدهي أنه إذا كانت معرفة البنية الواقعية للحياة الإنسانية والتاريخية تتطلب تقسيمها إلى بنيات دلالية، فإن أمام الباحث عدداً لا يحصى من الإمكانيات لعمل تقطيع مغلوط في مجمل المعطيات التجريبية، قد تُظهِر الواقع وكأنه مجرد من الدلالة، لكونه يتمتع ببنية سببية أو شرعية بحتة، مماثلة لتلك التي تشكل عالم العلوم الفيزيائية -الكيميائية. بحيث أننا من جهة إذا كنا اضطررنا حتى الآن إلى القول إن التقطيع في الواقع الإنساني الذي نقترح دراسته في كليات تصبح أوسع تدريجياً، يجب أن يؤدي إلى تطور مستمر في الفهم والشرح، علينا الآن أن نضيف أن أمام العدد الكبير من التقطيع الرديء للغرض، والعدد الضئيل للتقطيع المشروع، يشكل بالتحديد البحث الحصري عن الكليات *الدلالية*، كما نعرف، المرشد الوحيد المشروع بالنسبة إلى الباحث.

من المهم أن نضيف حول هذه النقطة أن أحد أكبر المخاطر في الدراسة الوضعية للأحداث يكمن بالتحديد في القبول غير النقدي للتقطيع التقليدي الجيد الذي يطلق الباحث في دراسة غرض ما سيتضح بالضرورة بعد ذلك أنه لا دلالي، حتى بالنسبة إلى البحث الأكثر حذراً والأكثر عمقاً. ففي " *رأس المال* "، وهو نقد *للاقتصاد السياسي*، بين ماركس مخاطر التقطيع التقليدي لغرض هذا العلم عندما تدعي دراسة إنتاج، وتداول، وتوزيع الأملاك لا قيم التبادل، بكل التشوهات

الأيديولوجية التي تنتج عنه. ومع ذلك، بتقيدنا بغرض واحد يبدو أقرب إلى عملنا هذا، يكفي أن نذكر الأشياء غير الموجودة، لأنها سيئة التقطيع، ومع ذلك تدرس في أغلب الجامعات الحديثة، وهي كتب تاريخ الفلسفة، والفن، والأدب، والدين، الخ.

لنتوقف عند إحدى هذه الدراسات، لأننا نريد هنا أن نتحدث عن الفلسفة في المقام الأول. إذ تشكل أغلب المدارس الفلسفية الكبرى دون شك *كليات دلالية*، ومجموعها، وحتى اجتماع بعض منها لم يعد يمتلك مع ذلك هذا الطابع. كما لا يمكننا إلا أن ننضم كلياً إلى نتائج السيد جوهييه (Gouhier) عندما نقد العناصر المتناقضة للمفهوم " تاريخ الفلسفة "[١]

[1] قد يكون من الصعب إدخال مقبوس في النص بسبب اختلاف مدونة المصطلحات التي يخشى تسبب التباسات. فقد احتفظ جوييه بالمصطلح الألماني (Weltanschauung) للتعبير عما أطلقنا عليه اسم " رؤية العالم "، وهو يدعو رؤية العالم أداة إدراكية للعمل، الذي يبدو لنا مبرر تماما، لكنه مختلف عن المصطلح الأول، والذي، كما فهمناه، ينتج عن إدخال كتابات فيلسوف أو كاتب، ليس في مجموع وعي الطبقة، بل في مجموع الوعي والسيرة الحياتية الفرديين. المفهوم ضروري دون شك ؛ فغالبا ما كررنا أن الدراسة الجدلية لمجموع الأفعال الفردية في الحالة المحددة لمجموع النصوص، يفترض إدخالها في أكبر عدد من البنيات الدلالية الممكنة. إن دراسة عمل فلسفي يجب أن يؤدي إلى فهمه، وشرح لجذوره الأصولية (génétique) كتعبير عن وعي الطبقة *بقدر ما* هو تعبير عن الوعي الفردي. ومع ذلك فإن الخلاف بيني وبين السيد جوييه يتعلق بنقطتين:

أ) أولاً حول مسألة ليست مبدئية بل عملية يمكن إلى حد ما أن تحل على نحو مختلف بحسب الغرض المدروس، وحالة البحث، ولاسيما نزعة (دعوة) الباحث وشخصيته. هي مشكلة معرفة ما إذا كان من السهل الانطلاق من الفرد ومن الوعي الفردي إلى وعي الطبقة، وبالعكس. من حيث المبدأ – ماخلا بعض الاستثناءات – إنه الاحتمال الثاني الذي يبدو لي بعامة مشروعا. أما السيد جوييه فيبدو لنا أن يفضل الأولى، دون أن يقول ذلك بوضوح.

ب) أما النقطة الثانية فتبدو لنا أكثر عمقا، إذ يعطي جوييه للكلمة "جوهر" (ماهية) دلالة عقلانية، ولازمنية، لذا فهو يعارض الفعل الفردي الملموس بالجوهر المجرد. فهو يميز إذا من ناحية " تاريخ الفلسفة " الذي هو إما وصف لعدد من الجواهر (ماهيات)، أو دراسة جوهر ؛ ومن ناحية أخرى، تاريخ *رؤى العالم* الفردية الذي يرى فيها – بوجه حق – الأداة التصورية لدراسة الأفعال الفردية. ومن ذلك خاتمته :

لكن ذلك لا يعني أن المؤرخ الذي يدرس الفلسفة يمكنه أن يكتفي بتقديم دراسة ظاهراتية عنها، ووصفها كبنية دلالية. قد يكون ذلك عملاً مفيداً دون شك، لكنه جزئي وناقص ؛ فقط، من أجل التقدم في شرح غرض الدراسة وفهمه، عليه أن يُدخله ليس في الغرض غير الموجود سيء التقطيع " لتاريخ الفلسفة " فحسب، بل في الكلية الدلالية لتيار فكري أو للحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والأيديولوجية لمجموعة اجتماعية *متجانسة* نسبياً.

على الرغم من خطورة المقاربات العضوية – وقد أكد الماركسيون على الدوام خطورتها – اسمحوا لي أن أستخدم هنا واحدة منها تبدو لنا دلالية بوجه الخصوص. يمكن لعالم الفيزيولوجيا أن يدرس وظائف عضو ما – الدماغ مثلا – كبنية بيولوجية، لكن هذه الدراسة ستبقى ناقصة بالضرورة، لطالما أنها تقتصر على هذا الغرض. فإذا أراد المتابعة، سيضطر بوجه الاحتمال أن يُدخِل هذا الدماغ في كل أكبر حجماً. هذا، وتصبح الدراسة مشروعة ومثمرة إذا اقترح إدخال الدماغ في مجموع النظام العصبي،

" تتعلق الاستمرارية والجوهر بالمخططات البيانية نفسها : ففي فلسفة الفلسفة، بحسب ديلثي، كما في ظاهراتية ماكس شيلر أو في الإنسانية الماركسية، تمثل المصطلحات الألمانية (Weltanschaungen) أنواعا من الجوهر : وقد عرفت "رؤية العالم " للتو بالتحديد لتزود تاريخ دون جوهر بمفهوم مناسب.

هكذا فإن مختلف المشاكل التي تهم تاريخ الفلسفة قد لا تطرح سوى سؤال أساسي : يدخل " تاريخ " و" فلسفة " تحت تسمية (بطاقة) عادية نزعتين متميزتين من المفضل أن نعرف كيف يمكن لصلة المضاف بالمضاف إليه أن توحد بينهما في مصطلح " تاريخ الفلسفة " : يبدو أن التسمية (البطاقة) تغطي أبحاثا متفرقة إلى حد يمنع بوجودهما معا. " (جوبيه : *التاريخ وفلسفته*، ص ١٤٩ -١٥٠.)

وبالتالي هذا النظام في مجموع الجهاز العضوي (الجسم). ستكون الدراسة غير مجدية إذا أدخل الدماغ الفريد الذي يدرس في مجموعة من أربعة، أو خمسة، أو ستة أدمغة مماثلة أو مختلفة، منفصلة عن كل جسم وعن كل نظام عصبي. لن يكون غرضه في هذه الحالة الأخيرة البنية البيولوجية، بل مجمل البنيات المشابهة. قد يبدو هذا المثال عشوائياً، فلا وجود لبيولوجي (عالم أحياء) جدي بالطبع تبنى قط فكرة عبثية كهذه. كما أننا تخلينا ذلك فقط لكي نوضح بعض نقاط الضعف في العلوم الإنسانية المعاصرة. لأن ما يبدو عبثياً، عندما يتصل الأمر بالبيولوجي، يصبح في أغلب الأحيان واقعاً في حالة مؤرخ الفلسفة التقليدي. وطالما أنه يدرس منظومة فلسفية واحدة، فهو يجد نفسه دون شك أمام غرض مشروع. لكنه إذا انتقل من هذه المنظومة إلى منظومة أخرى، حتى وإن كانت قريبة زمنياً من الأولى، دون مع ذلك أن يُدخِل كل واحدة منهما في كل أكبر يضمهما، وهو للقيام بذلك عليه أن يضم أيضاً بالضرورة الحياة الفنية، والأدبية، والتيارات الأيديولوجية، وبخاصة الحياة الاقتصادية والاجتماعية، يجد نفسه تقريباً في وضعية البيولوجي الذي كان يريد متابعة تحول العضو من نوع إلى آخر وفهمه، دون أن يأخذ بالحسبان تغيير مجموع الجهاز العضوي. سيكون مصير مشروعه مسبقاً الفشل، أو بتحديد أكثر، سيتقلص إلى تعداد لمنظومات مستقلة وُصفَت تقريباً، وحتى حُلِّلت في بنيتها. ولهذا من الممكن أن توجد، بل توجد دراسات تاريخية للفلسفة تعلمنا على نحو مشروع تقريباً عن بنية مختلف المنظومات المدروسة منعزلة، ولكن قليلاً منها – وربما ولا واحدة – نجحت في إقامة علاقة عضوية، تتمة من بين هذه المنظومات المختلفة، وذلك لسبب بسيط هو أن هذه العلاقة لو وُجدت لوحدت بين هذه المنظومات الفلسفية كما هي، وبين

الحضارات في كليتها أيضاً، إذ لا يمكن أن تُفهَم إلا عن طريق دراسة تاريخية لمجموع الحياة الاجتماعية.

ومع ذلك، فإن تاريخ الفلسفة لا يمكن أن يبدأ إلا من مجمل الكتابات، ومن عمل فردي. سبق أن ذكرنا (الفصل الأول)، وسنكرر في وقت لاحق، أن كل مجموع من الأعمال لفرد ما ليس كما هو مسبقاً بنية دلالية. يتحقق الأمر فقط بالنسبة إلى عدد ضئيل جداً من الأعمال المتميزة التي، إذا كانت أصيلة، تشكل – بسبب هذا الانسجام بالتحديد – أعمالاً فلسفية، وأدبية، وفنية مشروعة. لن نلح هنا على مفهوم رؤية العالم، وعلى الإمكانيات التي يقدمها في استخلاص البنية المنسجمة والدلالية لذلك العمل الفلسفي أو الأدبي، بما أننا تحدثنا عن ذلك من قبلُ في الفصل الأول، وأن الفرصة ستتاح لنا للعودة إلى ذلك أكثر من مرة، لكون هذا الكتاب مكرس بالتحديد لتحليلين من الطبيعة تلك. نود فقط أن نشير إلى الشرح الأصولي في مجال البحث الملموس سهل كثيراً هذا العمل الذي يمكننا تجاوزاً أن ننعته بالوصف الظاهراتي، وربما حتى بكل بساطة جعله ممكناً. والمشكلة العاجلة التي تُطرَح إذاً على المؤرخ هي مشكلة معرفة المسار الذي ينبغي عليه إتباعه من أجل إدخال الغرض المشروع، أي البنية الدلالية التي يمثلها العمل الفلسفي أو الأدبي الذي يقترح دراسته، في كلية أكبر هي أيضاً على كبرها غرض مشروع بوسعه أن يستوعب نشوء العناصر المكونة. هذا، وتظهر التجربة أن هذه الكلية، للأسباب التي طرحنا في الفصل الأول، لا يمكنها أن تكون إلا في بعض حالات خاصة حياة فردية، وأن الدرجة الأولى التي يجب أن يتوقف عندها الباحث في أغلب الأحيان هي مجموع التيارات الفكرية والعاطفية (ما ندعوه بوعي الجماعة، وفي الحالة المحددة لأسباب سنذكرها لاحقاً، وعي الطبقة

الاجتماعية)، التي تمثل منظومتها الفلسفية، أو أعمالها الأدبية أقصى حد في الانسجام، والتي يمكن بالتحديد أن تشرح نشوءها.

يمكننا أن نضيف مع ذلك أنه، على الرغم من نوع من الحكم المسبق المخالف، هذا المجموع من النزعات الفكرية والعاطفية التي تشكل دون شك غرضاً ما، أو بينة دلالية، تعد من بين بنيات هذه المنظومة، إحدى البنيات الأقل استقلالية، وفي الوقت نفسه، الأصعب استنتاجاً ووصفاً. إنها تشكل من وجهة نظر المؤرخ درجات لا يمكن دون شك تجنبها، لكنه أيضاً غير كاف على الإطلاق في عمله، بحيث لا يمكن لوعي المجموعة الاجتماعية أن يُفهم أو يُشرح كلياً إلا بقدر ما نُدخله ضمن كل أكبر مكون من مجموع الحياة الاقتصادية والاجتماعية، والسياسية، والأيديولوجية.

سنذكر نقطة أخيرة قبل أن ننهي هذا الفصل الممهد بالإشارة إلى الأسباب – الواضحة من قبل – التي تبرر هذا الجزء الثاني. لقد حاولنا رسم الخطوط التي تمهد لهذه الأسباب التي لأجلها نرى أن الدراسة *الوضعية* لعمل أدبي أو لمنظومة فلسفية تفرض إدخاله في مجموع الحياة الفكرية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية للمجموع التي يرتبط به. ومع ذلك لم نقل بعد شيئاً عن طبيعة هذه المجموعة، وقد يكون بوسعنا مبدئياً ترك هذه المهمة للعمل الملموس في البحث الذي عليه أن يحدد في كل حالة محددة المجموعة الاجتماعية التي تناسب العمل الذي يريد دراسته. ومع ذلك يمكننا في واقع الأمر أن نقول من الآن إنه عندما يتصل الأمر بأعمال فلسفية أو أدبية مشروعة، فهي تشمل بالضرورة مجموع الحياة الإنسانية على نحو تكون المجموعات الوحيدة التي يمكن لهذه الأعمال أن ترتبط بها هي تلك التي ينزع فيها الوعي والفعل نحو تنظيم شامل للحياة الاجتماعية، أي أنه على الأقل في

العالم الحديث، منذ القرن الثالث عشر، ترتبط الأعمال الأدبية، والفنية، والفلسفية بالطبقات الاجتماعية، وعلى نحو وثيق جداً بوعي الطبقة [1].

انطلاقاً من هذه الأسطر السابقة، سنفهم بسهولة لماذا نرى أن أي دراسة وضعية مشروعة *للخواطر* ومسرح راسين لا تفترض فقط تحليلاً لبنيتها الداخلية، بل بداية إدخالها في التيارات الفكرية والعاطفية الأقرب إليها، وهذا يعني، في المقام الأول، في المجموع الذي نطلق عليه *الفكر والروحانية الينسينية*، وبعد ذلك، في مجموع الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمجموعة، أو، إذا توخينا المزيد من الدقة، للطبقة الاجتماعية الذي يرتبط بها هذا الوعي وهذه الروحانية، مما يوفق في الحالة المحددة لدراستنا الوضع الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي لطبقة نبلاء الدين. كما علينا أن نضيف أن هذه المراحل الثلاث للبحث : *نص - رؤية العالم ؛ ورؤية العالم* – مجموع *الحياة الفكرية والعاطفية للمجموعة ؛ ووعي المجموعة – الحياة الاقتصادية والاجتماعية وحياتها النفسية*، لا تشكل هي ذاتها سوى تخطيط ذهني أساسي لواقع أكثر تعقيداً بكثير يخضع لتأثير العديد من التسلسلات السببية الأخرى التي تؤثر في البنيات الدلالية وهي تغيرها، البنيات التي على المؤرخ ألا ينساها أبداً، والتي عليه قدر المستطاع أن يعدها على الأقل الأكثر أهمية. لاسيما أن الحياة الاقتصادية، والاجتماعية والسياسية للطبقة المقصود دراستها لا يمكن أن تُفهَم إلا في مرجعيتها للحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع كله.

هكذا، نكون وضعنا دون شك برنامج عمل جميلاً جداً، لكنه للأسف يمتلك صفتين متناقضتين، هما كونه في آن معاً، في المنظور الجدلي ضرورياً، ومن الناحية العملية مستحيلَ التحقيق في اللحظة الراهنة – وذلك

[1] انظر غولدمان، " *العلوم الإنسانية والفلسفة* ".

في مقاربة يمكن أن نصفها بالكافية *مؤقتاً*. سنواجه في واقع الأمر الصعوبة الوحيدة نفسها، وستصبح شيئاً فشيئاً أكبر وأصعب في الحل لكل من الدرجات الثلاث التي وضحنا ضرورتها في استخلاص بنية دلالية تسمح بشرح التدرج الداخلي أصولاً، وفهمه.

ولما كان المنهج الجدلي بنائياً على نحو مسبق، بل منهجاً للبحث الوضعي، فإن مشروع استخلاص التصور (وسط بين المجرد والإدراك) الأساسي لبنية دلالية ما يتطلب أولاً اكتشافاً جدياً، ومتكاملاً، ومفصلاً قدر المستطاع *للأفعال التجريبية الفردية* التي تبدو في البداية مكونة لها [1]. انطلاقاً من المعرفة الجدية والمعمقة فقط لهذه الأفعال المجردة يمكننا أن نصل إلى تجسيدها التصوري (concrétisation conceptuelle). هذا، ومن البدهي في كل من الدرجات الثلاث المذكورة : نصوص، وحياة نفسية - فكرية وعاطفية – للمجموعة، وحياة اجتماعية واقتصادية، تصبح الأفعال شيئاً فشيئاً صعبة الفهم، مما يجعل اكتشافها صعباً، وحتى مستحيلاً، بالنسبة إلى إنسان واحد في زمن محدود.

مما لا شك فيه أن الباحث يجد نفسه في البداية أمام نقص مطلق في المعارف، ويجد نفسه مضطراً للانطلاق من نقطة الصفر. فيجد في كل من هذه المجموعات الثلاث من الأفعال الفردية المجردة، عدداً هاماً تقريباً من الأعمال العلمية التي تفحصت واختارت بحسب بعض وجهات النظر الأفعال التي تشكل المجال الذي يريد اكتشافه، وتمثل هذه الأعمال أحياناً كماً كبيراً من العمل وضميراً مهنياً عالياً.

[1] من الطبيعي أن في ما يلي، يمكن للبحث أن يؤدي إلى اختيار مثال على الغرض مختلف عن الاختيار الذي انطلقنا منه، مما يجر إقصاءً لبعض الأفعال الفردية للغرض الذي نقترح دراسته، وإضافة أفعال أخرى يبدو أنها ليست جزءاً منه. إذ توجد دائماً علاقة جدلية –ما يدعوها بياجيه " صدمة تراجعية " بين عمل البحث والغرض المدروس.

لكن الصعوبة تكمن في هذه الكلمات القليلة : بحسب *بعض وجهات النظر*. لأن ما يبحث عنه المؤرخ الجدلي - والأمر مرهون بإيجاده أو عدم إيجاده (وتلك مسألة مختلفة تماماً عن النجاح أو الإخفاق في رهانه الأولي) – إنه تصور *البنية الدلالية* التي تمثلها كل من الكليات الثلاث النسبية التي ذكرنا. والحال هكذا، إن العمل العلمي السابق كله تقريباً – على الرغم من اتساعه وأهميته – حصل خارج كل اهتمام من هذا النوع. وهذا ينطبق مسبقاً إلى حد كبير على الأعمال التي تتناول النصوص، وبوجه الإطلاق على الحياة الفكرية، والاقتصادية، والاجتماعية، إذا نظرنا إلى مناهج علم التأريخ التقليدي للقرن السابع عشر [١]. وهذا يعني في حالة دراستنا أن المقصود لم يكن فقط قراءة عدد من الأعمال التاريخية، وإعادة تصور أحداث مذكورة فيها، أو البحث عن علاقتها بالأعمال التي ندرسها، بل العودة إلى المصادر نفسها وتفحصها من جديد من خلال منظور جديد ومختلف كلياً عن الأعمال الموجودة سابقاً.

لحسن الحظ كانت هذه العودة إلى المصادر ممكنة التحقيق على مستوى النصوص التي تشكل الغرض الفعلي لهذه الدراسة، بينما كانت أصعب بكثير على صعيد الحياة الفكرية وحساسية المجموعة الينسينية.

ومن المهم أيضاً أن نذكر أن الفرضية الرئيسة لوجود بنية دلالية سمحت لنا باكتشاف – في هذا التدرج – مجموع الأحداث والوثائق التي

---

[1] للمراحل الأخرى، توجد أعمال هامة جداً استوحيت إلى حد كبير من هذا الهم.

انظر على سبيل المثال دراسات ماتييز (Mathiez)، وبيرين (Pirenne)، ولوسيان فيبور (Febure)، ودانييل جيران (Guérin)، الخ.

نشرناها في مكان آخر [1] والتي تغير بطريقة ملموسة الصورة التقليدية لفكر " أصدقاء بور -روايال ". (وهو اكتشاف إذا كان لا يشكل رهاناً هاماً، فهو على الأقل حدس قوي لصالح مشروعية منهجنا.) بدهي مع ذلك أنه حتى في هذا التدرج الثاني، ما زال هنالك الشيء الكثير الواجب عمله لاكتشاف حياة المجموعة الينسينية وفكرها بجدية.

ماذا نقول مع ذلك عن دراسة الوضع الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي لطبقة نبلاء الدين، وعن حياتها الفكرية العاطفية ؟ حول هذه النقطة، لا يمكن في اللحظة الحالية أن تكون المسألة – حتى من بعيد – اكتشافاً جدياً ومنهجياً للمصادر، لكنه اكتشاف يشكل الخطوة الأولى الضرورية إذا أردنا أن نفهم نشوء أعمال باسكال وراسين.

ولأننا لا نريد إخفاء الثغرة التي لا يمكن تجاوزها في عملنا أو تجاهلها، ولا قبول نتائج الأعمال الهامة السابقة التي كُتبَت من منظور مختلف كلياً، كما هي، فضلنا أن نُدخَل على الأقل في دراستنا هذا الجزء الثاني، الذي لا يحتوي فيه الفصل السابع المكرس لطبقة نبلاء الدين إلا على فرضية بسيطة وُضعَت نتيجة لعدد معين من الأحداث المجموعة في أعمال المؤرخين، وفي بضع أعمال أخرى حصلنا عليها من المذكرات المنشورة في تلك الحقبة.

ومع ذلك، سنذكر بضع كلمات عن احتمالية هذه الفرضية التي لا يمكننا أن نصدر عنها حكماً نهائياً – وسنؤكد على ذلك مرة أخرى – إلا في اليوم التي تصبح فيه مثبتة أو ملغاة بواسطة دراسة جدية للمصادر.

---

[1] انظر مراسلات مارتان دو باركوس، التي نشرها لوسيان جولدمان، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٥.

إنها تقوم في المقام الأول على كونها تستوعب في شرح واحد ومحدد مجمل المعطيات الفردية – التي استنتجها كتاب كانت غريبة عليهم كلياً – معطيات كانت تبدو إلى الآن مستقلة ودون روابط. إذ ليس على اقتصاد الفكر بالتأكيد أن يفوق هم الحقيقة، ولا شيء سيكون أكثر خطورة من نظرية تُخضِع الواقع لأناقة الشرح ؛ ولكن طالما أن المقصود فقط إقامة فرضية عمل، فإن اقتصاد الفكر هذا يشكل بالمقابل – كما نرى – الأساس الشرعي لحكم مسبق ملائم. وواقع الأمر، من المحتمل جداً، وحتى أجل غير مسمى، أن يسمح اعتبار حدث ما لم نأخذه بالحسبان في أبحاث سابقة – هنا انعكاس تغيير توازن الطبقات على الفكر الديني والفلسفي، وعلى الإبداع الأدبي – برؤية الروابط التي لم تلفت انتباه الباحثين.

فإذا كانت الأحداث التي تسمح بإدماجها على هذا النحو في بنية دلالية واحدة ومحددة، بالإضافة إلى ذلك، عديدة ومأخوذة عن دراسات غريبة تماماً عن الفرضية التي تحاول إدراكها، فأقل ما يمكن أن نستطيع القول إنها تستحق الذكر أولاً (وهذا كل ما استطعنا، و أردنا عمله في الفصل السادس) والفحص بعد ذلك (وهذه مهمة سيكون على المؤرخين الجدليين القيام بها في المستقبل بالقدر الذي سيهتمون فيه بالموضوع الذي ندرسه هنا) . أما عن الفصل السابع، فنأمل، دون أن نستنفد البتة الموضوعَ، أن يلقي بعض ضوء على حياة مجموعة " أصدقاء بور - رويال " – لاسيما إذا قاربناه من مراسلات باركوس (Barcos) التي سننشرها أيضاً - وضمنياً على نشوء *الخواطر* ومسرح راسين.

اسمحوا لي قبل أن أنهي هذا الفصل أن أنبه إلى اعتراض كان قد وُجِّه سابقاً إلى أحد أعمالي السابقة ؛ إذ وجه إلي اللوم على الطابع المبسط

والعام لرسمنا تاريخ الفكر البرجوازي الغربي الذي حاولنا سابقاً إعادة وضع فكر كنط الفلسفي فيه. هذا، وقد كانت تلك مرحلة لا يمكن تجاوزها لكل دراسة جدلية جدية. لأن المؤرخ الجدلي، لكي يدرس المجموع الدلالي للأحداث على المستوى الذي يبدو له ممكناً، يجد نفسه مضطراً لإدخالها في كلية يكاد لا يستطيع أن يلخصها بطريقة مبسطة. (فإذا كان يعرفها جيداً، فذلك لأنها غرض الدراسة، وستطرح المشكلة نفسها على مستوى أعلى). ومع ذلك لا يوجد ما هو متناقض، أو بخاصة ما يستوجب اللوم. وذلك لأن هذا التلخيص المبسط ليس اعتباطياً على الإطلاق. ولأنه انطلق من طابع *البنية الدلالية* للأحداث التي يفترض دراستها، ولأن هذه *البنية الدلالية* التي يقترح إدخالها في بنية أخرى تضمها في الزمن والمكان، ومعها يريد ويتوجب عليه أن يجد *الرابط الدلالي*، فهو يقيد إجمالاً إمكانيات التلخيص المبسط الذي يعرف القيام به. أضف إلى ذلك أنه يلتقي داخل هذه الحدود نفسها حاجزاً جديداً ليس عليه تجاوزه، وهو حاجز قيم وهام. إنه دون شك أحداث اختيرت من وجهة نظره بطريقة اعتباطية وعابرة –لكن هذه الأحداث على الأقل عديدة إلى حد ما في أغلب الأحيان، وقد أظهرتها أعمال مكتوبة من وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظره. إن تلخيصاً مبسطاً لبينة أساسية ما يمكنها هكذا أن تستند على الدراسة الجدية لإحدى بنياتها المكونة، من جهة، وعلى العديد من الأحداث المعروفة مسبقاً من جهة أخرى، يبدو لنا نقطة الانطلاق الوحيدة الممكنة لعمل بحثي لاحق سيغيرها بوجه الاحتمال، وسيتطلب في هذه الحالة تغييرات حتى في النتائج التي كانت تبدو مكتسبة من البنية الدلالية الجزئية التي انطلقنا منها.

لكن هذا هو بكل بساطة وصف لتطور البحث الذي عندما يتصل الأمر بمعرفة الحياة الإنسانية، لا يمكنه أن يسير إلا لولبياً متجهاً بالتناوب من

الأجزاء إلى الكل، ومن الكل إلى الأجزاء، ومتقدماً في معرفة هذه الأجزاء وذاك الكل، في آن معاً.

يمكننا أن نُدخِل هذا الكتاب ضمن هذا المسار، بكل ما يحمله من مؤقت على نحو حتمي ونهائي.

الفصل السادس

الينسينية وطبقة نبلاء القضاء

نود في هذا الفصل أن نقدم فرضية يمكننا بالاستناد إليها أن نستحضر حالياً عدداً من النصوص المتفرقة : بعض قصص تستخدم للمرة الأولى – ما ندعوها بالمصادر – أو استنتاجات مؤرخين درسوا هذه المصادر خلال سنوات طويلة [1] .

---

[1] ومع ذلك، وكما نستشهد بخاصة بنتائج بضع دراسات لرولان مونييه، نرى من واجبنا أن نحدد هنا مباشرة أن مونييه نفسه – مع إقراره بوجود عدة مشاكل حقيقية على البحث التاريخي أن يهتم بتوضيحها - عبر عن تحفظات جدية أمام التفسير الذي نقدمه عن مجموع الأحداث، ونستند إليه في ذكرنا لأعماله.

تتناول المقاطع المقصودة في واقع الأمر الروابط بين المجالس والمحاكم العليا خلال حكم لويس الرابع عشر، والمناقشات حول لابوليت في بداية القرن، وحركة أسعار التكاليف. ماعدا نقاط التفاصيل التي سنعود إليها في هذا الفصل، يبدو لنا أن تحفظات مونييه تتعلق بالنقاط التالية :

أ) لا يعتبر مونييه صعود الحكم المطلق مثبتاً بين منتصف القرن السادس عشر ونهاية القرن السابع عشر، وهو يعارض بوجه الخصوص وجود انطلاقات ثلاث كنا ميزناها على نحو *فرضي*، وفكرة أن كل انطلاقة منها تقع في مستوى أعلى نوعيا بالنسبة إلى التي سبقتها.

ب) يرى مونييه في التأكيد على أن التحالف بين الملكية والشعب ضد طبقة النبلاء الإقطاعيين كان المحرك الأساسي لتطور الدولة الفرنسية خلال عدة قرون، تبسيط مبالغ فيه، لكون الملك تحالف غالبا مع طبقة صغار النبلاء ضد الكبار، وضد المدن، مع هذا الإقطاعي أو ذاك الطرف ضد الأطراف الأخرى، الخ.

ت) كما يرى أن لا علاقة *خاصة* مثبتة بالقدر الكافي بين الينسينية وطبقة نبلاء القضاء، لأن العديد من أعضاء المحاكم العليا كانوا من أنصار الجيزويت (اليسوعيين)، أو كان على الأقل موقفا عدائيا من " أصدقاء بور –رويال ". فالقضاة، الذين كانوا أناسا مثقفين ولهم هوايات، من المرجح ببساطة أن يكونوا الطبقة الاجتماعية التي تطورت فيها حياة فكرية وأيديولوجية مكثفة بوجه الخصوص.

نحن نقدر أعمال مونييه الهامة لدرجة كبيرة تمنعنا من الوقوف طويلاً عند اعتراضاته. أضف إلى ذلك أننا إذا تشبثنا *بفرضياتنا*، فذلك بالتأكيد ليس لأننا ندعي امتلاك معرفة بالأحداث التي تقارب حتى من بعيد معرفة مؤرخ محترف.على العكس، فقد أشرنا للتو إلى أي حد هذا الفصل السادس، الذي يشمل الكلية النسبية الأوسع التي يتناولها هذا الكتاب، هو بالضرورة مخطط أولي فرضي، يقوم على أساس تجريبي غير كاف.

ومع ذلك، يبدو لنا أن التباعد بيننا وبين مونييه هو على الرغم من كل شيء تباعد في *المنظور*. أما ما يتصل بالأحداث نفسها، فمونييه محق بالتأكيد. ومع ذلك المقصود تقدير وزنها وأهميتها. إنها المشكلة التي سبق وذكرناها في الفصل الأول من هذا الكتاب، عن الفرق بين *الأحداث التجريبية المجردة* وجوهرها *الدلالي الملموس*. نحن لا ندعي بالطبع أننا نجحنا في هذا الفصل في إثبات هذا الجوهر الملموس للتطور التاريخي، لأن معرفتنا بالأحداث ضئيلة إلى حد لا يمكن معه أن نذهب أبعد من مخطط أولي فرضي. ومع ذلك يبدو لنا صحيح أيضا أن :

أ) نحن نرى أن كثافة الصراعات بين الملكية والبرلمان في باريس(بالقدر الذي يمكننا فيه أن نستند إلى كتاب موجيس)، ووجود الحربين الأهليتين، لا ليج ولافروند، يبرر التمييز بين ثلاث انطلاقات في صعود الملكية المطلقة.

ب) وجود في منتصف القرن السابع عشر : أولاً : لا فروند، و ثانيا : الينسنية التراجيدية، يبرر الفرضية القائلة إن الصراع بلغ في هذه الحقبة شدته القصوى.

ت) إن كون طبقة نبلاء الإقطاع انتهت إلى الزوال، والتحول إلى طبقة نبلاء القضاء، بينما يوجد دون شك حتى نهاية القرن السابع عشر صعود مصاحب (ملازم) للملكية والشعب، يبدو لنا أنه يشير إلى أن التحالف مع الشعب كان يشكل الظاهرة الأساسية بالنسبة إلى العديد من التحالفات الأخرى للملكية مع المجموعات المختلفة للإقطاعيين، الذين كانوا ثانويين وعرضيين *حتى النهاية*.

ث) يبدو لنا أن الاهتمام بطبقة نبلاء القضاء، وعلاقاتهم مع الطبقات الأخرى يجعل من الينسينية التراجيدية، ومن المعارضة الناشطة الشكلين المؤلفين " *للوعي الممكن* " لها. كما علينا أن نضيف أن الينسينية وحدها كانت تشكل أيديولوجية *خاصة*، إذ كانت المعارضة توافق دخولها في حذو الشعب، لاسيما في القرن الثامن عشر.

وواقع الأمر أننا لا نرى قط في التعاطف اليسوعي للعديد من القضاة برهانا حاسما ضد هذه الفرضية، كما لا يثبت في أيامنا هذه وجود النقابات العديدة والقوية المعدية للماركسية في عدة بلدان في شيء الطابع لا بروليتاري للفكر الماركسي. فالأيديولوجية لا تصل في واقع الأمر أبداً سوى لشريحة هامة نسبيا من الطبقة المعنية، ويحدث غالبا أن لا تكون هذه الشريحة سوى أقلية، وقد تكون أقلية محدودة جداً.

وأخيراً، يبدو لنا أن أساس النقاش بيننا وبين مونييه مشكلة معرفة ما إذا كان علينا الإقرار –في البداية على الأقل –*أن كل شيء ممكن*، أو ما إذا كان علينا، على العكس، أن ننطلق من فرضية أن البنيات الاجتماعية والتاريخية هي *دائماً دلالية*، وأنه لا توجد معجزات تاريخية (إذ لم يكن بوسع الينسينية على سبيل المثال أن تظهر في أية حال من الأحوال في فرنسا في القرن السادس عشر، لعدم وجود البنية التحتية الاقتصادية والاجتماعية الكافية، وأنها إذا ظهرت في القرن السابع عشر، فذلك لأن تلك البنية التحتية وجدت في تلك

قد تكون هذه الفرضية هشة، لكنها يمكن أن تستفيد من كونها – كما نعلم على الأقل – الأولى، حتى اللحظة الوحيدة، التي حاولت أن تقدم شرحاً وضعياً[١] لمجموع الأحداث السياسية[٢]، والاجتماعية، والأيديولوجية التي أثرت بعمق على الحياة المادية والفكرية (بالمعنى الأوسع للكلمة) للمجتمع الفرنسي بين عامي ١٦٣٧ و ١٦٧٧، وهما التاريخان اللذان يفصلان بين تنسك الراهب الأول أنطوان لوميتر (Le Maître) (وتوقيف القديس-سيران (Saint-Cyran) في عام ١٦٣٨) عن العرض الأول لمسرحية فيدرا، آخر تراجيديات راسين. والحال أن هذه الأحداث، كما العديد من الأحداث الأخرى التي حصلت خلال هذه الحقبة، تبدو لنا مرتبطة بظهور وتطور أيديولوجية تؤكد على *الاستحالة الجذرية لتحقيق حياة مشروعة في العالم*، وهي أيديولوجية، أو بتحديد أكبر رؤية كلية - أيديولوجية، ووجدان (انفعالية شعورية)، وسلوك – وصفناه *بتراجيدي*.

هكذا، يشكل هذان التاريخان ١٦٣٧ و ١٦٧٧ خلال الزمن الحدودَ القصوى لمجموعة الأحداث التي نقترح دراستها في هذا العمل. كما يجب أن نضيف – لأن الوعي يتبع دائما الحياة المادية مع بعض الفارق – يمكننا أن نميز بين حقبتين مميزتين، حقبة الكفاح الاجتماعي والسياسي التي تمتد من

اللحظة). بدهي أنه حتى في هذا المنظور الأخير، وحده البحث التجريبي يمكن أن يقرر ما هي البنية الدلالية في كل حالة خاصة التي تستوعب الأحداث على نحو أفضل.

ولنكرر ذلك للإنهاء، إن المخطط الأول لهذا الفصل ليس ولا يمكن أن يكون سوى فرضية مؤقتة تماما، وستحدد بوجه الاحتمال، وتتغير، وربما تستبدل بواسطة الدراسات التاريخية المستقبلية. بهذه التحفظات، يبدو لنا مع ذلك من المفيد، وحتى الضروري أن نصوغها اليوم على نحو مؤقت.

[1] إن نفسيرات لظاهرة تاريخية عبر "الكبرياء" أو " تصلب الرأي " (لدى الينسينيين)، " حقد " أو " حس المؤامرة " (لدى اليسوعيين)، أو حتى " عدم الفهم المستمر والعام " تبدو لنا بالتحديد أمثلة لتفسيرات أيديولوجية معارضة لكل محاولة جدية لفهم وضعي.

[2] يمكن لكلمة سياسة أن تثير الاعتراض، فاليسوعيين برفضهم كل نشاط في السياسة (polis) . ولكن، حتى مع أخذ هذا الاعتراض بالحسبان، يبقى الاضطهاد سياسياً عندما ننظر إليه من جهة السلطات التي كانت تلاحق "حزب " الينسينيين.

عامي ١٦٣٧ و ١٦٦٩ (تاريخ صلح الكنيسة)، وحقبة تعبيراتها الفلسفية والأدبية التي تمتد بين عامي ١٦٥٧ و ١٦٧٧ (لأن *الخواطر* كتبت بين عامي ١٦٥٧ و ١٦٦٢).

دون شك، لقد حصلت أيضاً قبل عام ١٦٣٨ هجرة للعالم ورهبنة، لم تكن تحمل الطابع *الأيديولوجي* لرهبنة أنطوان لوميتر الذي لا يرفض – كالعديد من النساك الذين تبعوه حتى عام ١٦٦٩ – الحياة الدنيا بالمعنى الحصري والدارج للكلمة فحسب، بل أيضاً *كل وظيفة اجتماعية*، وإن كانت كنسية أو رهبانية ؛ ولهذا فإن الاعتكافات السابقة لعام ١٦٣٨ لم تكن تراجيدية ولا ينسينية. كذلك، ستكتب بعد عام ١٦٧٧ مسرحيات رصينة، وجدية، وحزينة، لكنها لن تكون هناك، على الأقل في حدود معرفتنا، حتى نهاية القرن الثامن عشر، من بين روائع الأدب الشامل مسرحيات *عن الله المشاهد*، تراجيديات بالمعنى الحصري الذي أعطيناه لهذه الكلمة في الدراسة الحالية.

بالمقابل، إن تظاهرات الرؤية التراجيدية، بين عامي ١٦٣٧ و ١٦٧٧، لا تحصى في تاريخ ما ندعوها عادة بالمجموعة الينسينية ؛ فنحن نقابلها في كل مرحلة.

كذلك، ثمة سؤال يُطرح على عالم الاجتماع كما على المؤرخ : من هم هؤلاء الناس الذين تطورت وسطهم هذه الرؤية التراجيدية ؟ وإذا افترضنا أن سننجح في تحديدهم كمجموعة اجتماعية – لماذا كانوا موجهين بخاصة نحو هذه الرؤية خلال الفترة التي حددناها ؟ ما البنية التحتية الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية التي ستكون لدينا النزعة في تسميتها الينسينية الأولى، ينسينية باركوس، والأم أنجليك، وباسكال وتراجيديات راسين ؟

لقد أظهرت أغلب الأعمال الجدلية المكرسة لتاريخ الفكر أن الأحداث الثقافية الهامة – كما كانت كتابة *الخواطر* وإبداع مسرح راسين – نادراً ما كانت مرتبطة بسيرورات اجتماعية ثانوية من الصعب اكتشافها. إنها في أغلب الأحيان على العكس التعبير عن تغييرات عميقة في البنية الاجتماعية والسياسية للمجتمع، فتصبح عندها سهلة الاستنتاج. ولهذا، فإذا بحثنا عن التحولات الأكثر أهمية التي حدثت في المجتمع الفرنسي أثناء الحقبة التي تهمنا، والسنوات التي سبقتها مباشرة، سنتوجه على نحو طبيعي نحو تطور الاستبدادية الملكية، وتشكل عضوها الأهم، البيروقراطية المرتبطة بالسلطة المركزية، وثيقة الصلة بتلك السلطة، *بيروقراطية المفوضين*[1] (commissaires).

دون شك، سيُوجَّه إلينا اعتراض – مشروع بالمناسبة – مفاده أن تطور السلطة الملكية لما كان مسيرة طويلة جداً امتدت خلال قرون، لا يمكنه لهذا السبب بالذات أن يستخدم كشرح لمجموع من الأحداث محددة بالزمن كالمجموع الذي يهمنا هنا.

ومع ذلك، علينا ألا ننسى أن تطور الاستبدادية الملكية أبطأته، وحتى أوقفته الحروب الدينية، وأنه استؤنف بالتحديد – بمستوى أعلى نوعياً – بعد وصول هنري الرابع. وتقع السنوات الأولى من القرن السابع عشر هكذا داخل مسيرة تمتد على عدة مئات من السنين، وهو نوع من البدء من جديد. كما تشكل الحقبة بين عامي ١٦٣٧ و ١٦٧٧ المرحلة النهائية الحرجة من هذه المسيرة التي تقع ذروتها في النصف الثاني من القرن قبل الانحدار الذي

[1] أطلق اسم " بيروقراطية "على مجموع الأشخاص الذين يقومون على نحو أساسي بعمل حكومة وإدارة. المصطلح لا ينضوي إذا على أي تماثل لسلك أعضاء المحاكم العليا أو المفوضين مع الجهاز البيروقراطي للدول الحديثة.

سيحصل في القرن الثامن عشر خلال حكم لويس الخامس عشر ولويس السادس عشر [١] .

لقد تحقق تطور الحكم الملكي للنظام القديم بدءاً من الحكم الملكي لآل كابيت [٢] (monarchie capétienne) بداية – وهذه نقطة مشتركة – عن طريق الكفاح المتواصل ضد طبقة نبلاء الإقطاعيين. ولكن، بالتحديد للكفاح ضد الأسياد الإقطاعيين، كان على الملك، الذي لا يملك عائدات كافية، ولا جهاز بيروقراطي، ولا جهاز عسكري – وهي ثلاثة أشياء تتعلق إحداها بالأخرى – كان عليه بالضرورة أن يستند على الحليف الأساسي الذي كان بوسعه أن يجده في هذا الكفاح، هو الشعب. هذا، وبين الشعب من جهة، والحكم الملكي من جهة أخرى، ستتشكل مجموعة المشرعين والإداريين الذين سندعوهم في وقت لاحق بالضباط بسرعة كبيرة إحدى الحلقات الوسيطة الأساسية. لقد انحدر هؤلاء في البداية من الشعب، واتحدوا به بقوة عبر العديد من الصلات العائلية، وسكنوا في المدن، غالباً ما عدا العاصمة، وأخلصوا للملك بحكم التربية، والتقاليد، والمصالح، وأصبحوا بالإضافة إلى ذلك العضو الحكومي والإداري للحكم الملكي بامتياز (إلى جانب الجيش بالطبع)، ويعبر وجود هذه الطبقة الاجتماعية وتاريخها عن التحام فعلي بين الشعب والسلطة الملكية.

لا شيء أكثر تمييزاً لهذه الحالة الفعلية من الصعوبات ذات الطابع المنهجي أكثر منها ذات الطابع الإخباري التي تصطدم بها دراسة إمكانية بيع الوظائف وشرائها قبل القرن السادس عشر، وحتى أثناءه. فهل كانت الوظائف

---

[1] بالحديث عن حكم لويس الرابع، كتب ميتيفييه : " ليس تاريخ الحكم سوى استعادة بطيئة للسلطة من قبل المفوضين، العملاء المباشرين للملك، من مجموعات " المكلفين "." (ميتيفييه، لويس الرابع عشر، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٠، ص ٥٠.

[2] الحكم الملكي لآل كابيت الذي خلال الفترة الواقعة بين عامي ٩٨٧-١٣٢٨ – المترجمة.

تُباع أم تُمنَح مقابل خدمات مسداة ؟ إنها مسألة مجردة من الدلالة كإحدى الخدمات الأساسية و عربون إخلاص للملك، كانت بالتحديد أن نقدم له المال الذي كان يحتاج بشدة، وحتى البيع من ضابط إلى ضابط كانت تحدث دائماً بوجه التقريب داخل مجموعة محدودة نسبياً من المخلصين للسلطة الملكية، وربما كانت تشبه إلى حد ما التعليمات والحماية الضرورية حتى يومنا هذا للجهاز البيروقراطي للدول الحديثة.

يبدو أن بيع الوظائف لم يصبح هكذا مؤسسة *اقتصادية* إلا في العصر الذي ستكون له فيه دلالة *سياسية* خاصة، وعندما يتوقف التحالف أو التضامن عن كونه شبه ضمني أو طبيعي بين الضباط والسلطة المركزية.

كذلك، نحن لا نرى أن التمييز بين ضباط ومفوضين – الذي كان *أساسياً في القرن السابع عشر* - يوافق *منافسة اجتماعية* هامة وواقعية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وربما حتى في بداية القرن السادس عشر. (إذ من الصعب بالطبع إقامة الحدود عندما يتعلق الأمر بمسيرة اجتماعية ذات تطور بطيء ومعقد.) يوجد على سبيل المثال، منذ زمن بعيد جداً، مقدمو عرائض على جواد، سيصبحون بعدها أمناء صندوق ؛ والمهم أن نعرف متى تعمم هؤلاء لدرجة أصبحوا فيها مؤسسة معادية لمجلس الشعب (البرلمان).

وواقع الأمر أنه عبر تطور بطيء يمتد على عدة قرون، أرى أنه علينا أن نميز مع السيد أ. موجي [١] (E. Maugis) بين ثلاث مراحل كبرى :

---

[1] إدوار موجيس : *تاريخ البرلمان الفرنسي ووصول ملوك فالوا بعد موت هنري الرابع*، ثالثة أجزاء، باريس، دار بيكار، ١٩٢٣ -١٩١٦. بالحديث في التقديم عن منح البرلمان في القرن السادس عشر، كتب موجيس : " وهكذا ينتهي بالتحدد هذا الشكل الوسيط للإدارة الملكية التي تتميز خلال قرن ونصف بالانتقال بين الملكية القديمة غير المباشرة والمشهورة للملكية الإقطاعية والنموذج المسيطر للحكومة المباشرة

أ) الملكية الإقطاعية، غير المباشرة، التي سندعوها من وجهة نظر علم الاجتماع بغياب السلطة الملكية الواقعية المسيطرة شرعاً، إذ لم يكن الملك بعد في المقام الأول سوى مالك (سيد) إقطاعي، أغنى وأقوى من أغلب الإقطاعيين الآخرين (لا منهم كلهم)، والمفضل، في حقيقة الأمر ، بنفوذ يستقطب مساندة المدن والشعب، في الكفاح ضد المالكين الآخرين.

ب) الملكية المعتدلة للنظام القديم – المميزة بهيمنة مكتسبة كلياً من الملكية على الإقطاعيين – وهي ملكية تستند الحكومة فيها على الشعب وعلى سلك المشرعين، والإداريين، والضباط. وأخيراً،

ت) الملكية المطلقة التي أصبحت مستقلة ليس أمام طبقة النبلاء فحسب، بل أيضاً أمام الشعب والمحاكم العليا، وهي تحكم بمساعدة سلك الضباط بسياسة توازن بين الطبقات المتعارضة، لاسيما بين الأرستقراطية والشعب (لكنها تمثل أيضاً ضد كل من هذه الطبقات خطر الثورات الشعبية والحاجة إلى سلطة قوية بدرجة كافية لقمعها [1])

والفورية لكاتبي العرائض، والبيروقراطية التي تحققت فقط في عصر ريشيليو، ما ندعوها بحكومة التكاليف ومجموعات (compagnies) العدالة والمالية. "

[1] م . مونييه : التاريخ العام للحضارات، الجزء الرابع : القرنين السادس والسابع عشر، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس، ١٩٥٤، (ص ١٦٠)، يستنتج أن " ثورات الفلاحين، وحتى عرفاء المدن كانت موجهة ضد خزانة الدولة (مصلحة الضرائب)، وليس ضد الأغنياء. إذ هوجم محصلو الضرائب، ونادرا القصور ودور الإقامة الفخمة، وفي هذه الحالة المقصود في أغلب الأحيان أملاك الوصوليين، من مكلفين و ماليين. أديرت الثروات ضد مصلحة الضرائب الملكية. "

إنه مصيب دون شك. والمسألة طبيعية أن تؤسس الملكية المطلقة على سياسة من التوازن، بحيث لا تكون أي طبقة اجتماعية بحصر المعنى وثيقة الارتباط بها، لدرجة التماثل معها. يبدو لنا مع

هذا، ومن الواضح أننا إذا حاولنا تحديد الفترة التي ترتبط بظهور الينسينية الأولى وتطورها، في هذا التطور الشامل، علينا أن نربطها بالعبور من الملكية المعتدلة إلى الملكية المطلقة، وبتحول جزء معقول من صلاحيات الضباط – والمحاكم العليا بخاصة – إلى سلك مختلف من الإداريين، هو سلك المفوضين. من المهم إذن، إذا أردنا أن نفهم ولادة الينسينية – أن نتوقف قليلا عند دراسة هذين المسارين المتعلقين بها اللذين، من الطبيعي أنهما لا يحددان ببضع السنوات التي ندرسها هنا، بل يمتدان تقريباً على قرنين، بالطبع مع فترات يسر وعسر، مع تطورات مفاجئة وردات مفاجئة أيضاً.

إن مهمة المؤرخ، المؤرخ عالم الاجتماع بخاصة، أن يستخلص من هذه السلسلة الطويلة للأفعال الفردية – التي تبدو للوهلة الأولى مشوشة تقريباً، ولاسيما متشابهة - (أوامر ضريبة إضافية، خلق وظائف، تنبيهات [١]، أوامر [٢] صارمة، تسجيل بأمر حازم من الملك، عمولات آنية أو دائمة، الخ) الخطوط الأساسية للتطور، لاسيما الحقب التي تحدث فيها تحولات مصيرية.

هذا، وإن الأعمال التي يمكن أن نستند عليها في هذه الدراسة – بغض النظر بالطبع عن المصادر – قليلة للأسف. كما تتناول بوجه الخصوص مظهرين محددين، ولكنهما، والحق يقال، على درجة كبيرة من الأهمية في هذه المسيرة، هما : تنظيم مجالس الملك في القرن السابع عشر، والصراعات بين الحكم الملكي والبرلمانات، لاسيما برلمان باريس.

ذلك أن هذه الثورات الدائمة تقريباً للشعب تشكل تهديداً افتراضياً ضد مجموع الطبقات المالكة، تهديداً يمنعها من المضي بعيداً في المعارضة.

[1] التنبيه خطاب من البرلمان للملك للتنبيه إلى مساوئ قرار ما أو مرسوم – المترجمة.
[2] أمر صادر عن الملك في فرنسا إلى قضاة محكمة لكي يسجلوا قراراً أو منشوراً – المترجمة.

في الأسطر القادمة، أخذنا لدراسة القرن السادس عشر في المقام الأول من أعمال إدوار موجيس [١]، و درواو [٢]، وللقرن السابع عشر ومجالس الملك من أعمال كليمان [٣]، وبواليل [٤]، وكاييه [٥]، وشرويل [٦]، ولاسيما من الأعمال المعاصرة الهامة لجورج باجيس [٧]، ورولان مونييه [٨-٩].

تعطي هذه الأعمال الانطباع بأن عدالة الصراعات بين الحكم الملكي والبرلمانات – كما نفترض – لاسيما برلمان باريس، حتى وسط القرن الرابع عشر، يشكل علامة مشروعة عن تطور الاستبدادية. ويمكننا، حتى الحقبة التي تهمنا، أن نربط هذه التطورات بثلاث حقب مميزة تضم حكم : أ) لويس

[1] إدوار موجيس (Maugis) : *تاريخ البرلمان في باريس ووصول ملوك فالوا (Valois) بعد موت هنري الرابع*، ٣ أجزاء، باريس، دار بيكار، ١٩١٣-١٩١٦.

[2] درواو (Drouot) : *مايان وبورجونيا*، جزءان، باريس، بيكار، ١٩٣٧.

[3] بيير كليمان (Clément) : *تاريخ كولبير وإدارته*، جزءان، باريس، ديدييه، ١٨٧٤، و *الشرطة خلال حكم لويس الرابع عشر*، باريس، ديدييه، ١٨٦٦..

[4] بواليل (Boislile) : *ذكريات سان سيمون*، (كبار كتاب فرنسا)، سلسلة، ملحقات بواليل، الجزء الرابع ص ٣٧٧-٤٤٠ ؛ الجزء الخامس ص ٤٣٧-٤٨٣، الجزء السادس ص ٤٧٧-٥١٣، الجزء السابع ص ٤٠٥-٤٤٥.

[5] جول كاييه (Caillet) : *الإدارة في فرنسا أثناء وزارة الكاردينال دو ريشيليو*، جزءان، باريس، ديدييه، ١٨٦٣.

[6] أدولف شيرويل (Cheruel) : *المعجم التاريخي للمؤسسات، أعراف وعادات فرنسا*، الطبعة الرابعة، جزءان، باريس، ١٨٧٤.

[7] جورج باجيس (Pagès) : *الحكم الملكي في النظام القديم في فرنسا (من هنري الرابع إلى لويس الرابع عشر)*، باريس، كولان، ١٩١٨. " *المؤسسات الملكية خلال حكمي لويس الثالث عشر ولويس الرابع عشر*، باريس، مركز الوثائق الجامعية، ١٩٣٣. " حكم *هنري الرابع* "، باريس، مركز الوثائق الجامعية، ١٩٣٤، " *ولادة القرن العظيم، فرنسا في حكم هنري الرابع حتى لويس الرابع عشر* (١٥٩٨ - ١٦٦١) "، (بالتعاون مع ف.-ل. تابييه (Tapié)، باريس، هاشيت، ١٩٤٩.

[8] رولان مونييه (Mousnier) : *بيع الوظائف وشراؤها في ظل هنري الرابع ولويس الثاني عشر*، روان، موجار، ١٩٤٦. و *قوانين مجلس الملك في ظل لويس الثالث عشر*، باريس، ١٩٤٩، *سولي ومجلس الدولة والمالية، الصراع بين بيلييفر وسولي*، مقطع من " *المجلة التاريخية* "، الجزء ١٩٢، ١٩٤١، " *مجلس الملك، عن موت هنري الرابع على وصول الحكومة الشخصية للويس الرابع عشر* "، مقطع من *دراسات التاريخ الحديث والمعاصر*، ١٩٤٧ -١٩٤٨، *التاريخ العام للحضارات*، الجزء الرابع : القرنان السادس عشر والسابع عشر، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٤.

[9] من البدهي أننا بالإضافة إلى هؤلاء الكتاب، لم نرجع فقط إلى عدد من الكتب الأخرى، بل درسناها أيضاً عن قرب، لاسيما تل التي تتناول تاريخ فرنسا في الرقن السابع عشر. لكنها كتب كتبت من وجهة نظر أكثر عمومية، وركزت في أغلب الأحيان، في المقام الأول، على الأحداث العسكرية وعلى السياسة الخارجية، لذا لم تحمل لنا فائدة كبيرة في إيضاح المشاكل التي تهمنا.

الحادي عشر، ب) فرنسوا الأول [١] وهنري الثاني، ت) هنري الرابع ولويس الثالث عشر ؛ وكل من هذه الحقب للاستبدادية الملكية من خلال موقعها بالنسبة إلى الحقبة السابقة في مستوى سياسي أعلى ومختلف نوعياً [٢].

هنا، يمكننا أن نترك جانباً حكم لويس الحادي عشر، التظاهرة الأولى لاستبداد ما زالت الصراعات فيه مع الشعب والبرلمان لا تتمتع بأهمية كافية لكي تزعزع جدياً المملكة [٣].

أما حقبتا الهجوم الأخريان للاستبدادية الملكية فتنتهيان، على العكس، كل واحدة منهما إلى حرب أهلية ؛ العصبة (La Ligue) ولافروند (La Fronde)، وهذه نقطة مشتركة بينهما. تضاف إليها مع ذلك اختلافات هامة يجب أن تؤخذ بعين الاهتمام إذا أردنا أن نفهم لماذا أدت الأخيرة فقط إلى ولادة الينسينية.

أثناء الحروب الدينية، يصطدم الحكم الملكي أيضاً بأرستقراطية السيف الأقوى، مما ستكون عليه وسط القرن السابع عشر، وهي ارستقراطية متحالفة في جزئها الأكبر مع فئة الخيالة، ومع العصبة أيضاً (La Ligue) – لاسيما في فترات ذروتها – عندها تجد الملكية نفسها واقعة بين معسكرين

[1] كتب موجيس عن ذلك : " حدثت خلال حكم فرانسوا الأول أول صدمة عنيفة بين املك والبرلمان. وقد مهد كل شيء لذلك أثناء حكم آخر الأمراء الثلاثة : أول مظهر للثورة ضد ضربات لويس الحادي عشر العشوائية، ونشأ الصراع في عدة مناسبات خلال حكم لويس الثاني عشر. " " كان هناك تهديد من ناحية، ومقاومة من الناحية الأخرى. " (المرجع المذكور، الجزء الأول، ص ١٣٦).

[2] يرجع باجيس، هو أيضاً، مرات عدة لحكم فرانسوا الأول وهنري الرابع كمرحلة لصعود الملكية المطلقة، وهو صعود يستأنف بعد إيقاف الحروب الأهلية، في النصف الثاني من حكم هنري الرابع.

" ما إن انتهت الحروب الأهلية حتى اتخذ هنري الرابع بسرعة هيئة ملك مطلق، مطلق ومتسلط، كما كان على سبيل المثال قبله ملك كفرنسوا الأول، أو هنري الثاني. " (*المؤسسات الملكية*...، ص ١٢.)

" لم يكن ملوك فرنسا يوماً أقوياء كما كان فرانسوا الأول وهنري الثاني، ففي بداية القرن السادس عشر، تم انتصار الملكية المطلقة. "

(*ملكية النظام القديم*، ص ٣.)

[3] أما عن الكبار، وعن الارستقراطية، فقد كان لهم بدءاً من القرن السادس عشر على الأقل، أهمية اجتماعية وسياسية ضعيفة جداً لدرجة تمكنت المعارضة *وحدها* من تشكيل تهديد للملكية. ولم يصبحوا خطرين إلا عندما قابلوا – كما كانت الحال أثناء الحروب الصليبية، وأثناء لافروند – لحظة حرجة للمعارضة، والشعب أو البرلمان.

متعاديين، مؤلفين أحدهما من حلف بين بعض انقسامات البرجوازية الوسطى، وجزء مهم من طبقة النبلاء، أما الحلف الآخر من بين البرجوازية المركزية لعدة مدن هامة، وسترى، على العكس، حولها على نحو طبيعي ضباط -أمن المحاكم العليا، وشريحة هامة من الأسقفية التي، منذ " المعاهدة البابوية " (Concordat)، تشكل مع المحاكم العليا إحدى المصادر الأساسية لتوظيف البيروقراطية المركزية قيد التشكيل [١]. بالمقابل، في لحظة " لافروند "، كانت الملكية المطلقة قبلاً في جزئها الكبير قد كونت جهازها الخاص من المفوضين، وصنعت من هذا الجهاز واقعاً اجتماعياً متميزاً عن سلك الضباط ومعارضاً له. ولما كانت الملكية المطلقة وسياسة التوازن بين الطبقات مصطلحين مترادفين تقريباً، فقد منحت الملكية المطلقة منذ وصول هنري الرابع مزايا اقتصادية واجتماعية للنبلاء، بمقدار بالطبع ما توافق هذه الطبقة على التحول على طبقة نبلاء القصر، وتتخلى عن كل ذبذبة من الاستقلالية [٢].

نحن نفهم لماذا سيصبح البرلمانيون الذين كانوا في زمن العصبة من أهم مصادر الدعم للسلطة الملكية، سيصبحون، على العكس، في زمن " لافروند "، إحدى القوى الأساسية للمعارضة ؛ وكذلك لماذا سيصبح جزء من الارستقراطية الوسطى، التي استفادت من مزايا السياسة الملكية الجديدة، سلبياً على نطاق أوسع، أو أفضل من ذلك، مخلصاً للملك.

---

[1] علينا أن نقول كلمة عن " المعاهدة البابوية "، اتفاق عام ١٥١٦ الذي بضمانه للملك تسمية الأساقفة كان مرحلة هامة في تشكيل الحكم المطلق. طويلاً – في زمن ريشيليو على أية حال – كان موظفي للكنيسة الكبار، مثل سوردي، ولاروشبوزيه، والأب جوزيف، وريشيليو نفسه، الخ... يشكلون شريحة هامة من قمة جهاز الحكومة الملكية. نحن نفهم أ) العداء الملح والمستمر للبرلمان في المعاهدة، ب) الخطر الذي سيمثله للملكية الفرض الينسيني في الفصل الجذري بين أصغر شريحة كنسية وأي نشاط سياسي، وإداري، أو اجتماعي فحسب.

[2] استناداً إلى ماريجول (H. Mariejol) : *هنري الرابع وليوس الثالث عشر*، والجزء الرابع من لافيس (Lavisse) : *تاريخ فرنسا من الجذور حتى الثورة*، في عام ١٦٠٧، من ٦ على ١٧ مليون من العائدات، كان الملك يأخذ لبيته ٣,٢٤٤,١٥١ جنيهاً، والنبلاء ٢,٠٦٣٧٢٩ جنيهاً، والجيش أقل من ٤ ملايين (ص ٦٤).
واستناداً لأفونيل (Avenel) في كتابه: ريشيليو والمملكة المطلقة، (٤ اجزاء، باريس، بلون، ١٨٨٤)
" خلال سنوات، من ١٦١١ إلى ١٦١٧، تلقى تسعة لإقطاعيين وحدهم ما يقارب من ١٤ مليون جنيهاً من المقطعات الخارجية، دون حساب عائدات مناطقهم ." (الجزء الأولن ص ٤٠٧-٤٠٨).

لنضف إلى ذلك أن من أنقذ الملكية في الحالتين هو عدم تجانس خصومها، المتعارضين أحدهما مع الآخر، أكثر مما كانت عليه في السلطة المركزية، عدم تجانس كان بالمناسبة في زمن السلام الداخلي أساس وجوده، مما يؤكد مرة أخرى – أحد القوانين الاجتماعية الأكثر إثباتاً على نحو شامل، ومفادها إن بين الحرب والسلام يكمن الفارق فقط في وسائل الكفاح [١].

أما بالنسبة إلى الينسينية، فإن ولادتها مابين ١٦٣٧ -١٦٣٨ تقع أثناء الصعود المصيري للاستبدادية الملكية، بما أنها تؤدي إلى خلق جهاز بيروقراطي خاص، ضروري لكل حكومة مطلقة، وسيتبعها بعد ذلك الإبطاء المختصر، وربما الظاهر أكثر مما هو واقعي لـــ" لافروند "، بصعود الملكية المطلقة في النصف الثاني من القرن السابع عشر، أضف إلى ذلك أيضاً أن هذه الولادة تحدث عشر سنوات قبل أزمة " لافروند ".

ومع ذلك، بعد تحديد موضعها على اللوحة الأساسية التي تمثل تطور جهاز البيروقراطية المركزية وانحدار قوة الضباط وأهميتهم الاجتماعية، علينا أيضاً أن نضيف أن السنتين ١٦٣٥ -١٦٤٠ تشكل داخل هذا المسار طويل الأمد مرحلة حرجة، أزمة محدودة، لكنها حادة بوجه الخصوص، في العلاقات بين الأوساط البرلمانية والسلطة المركزية.

ومن ناحية ثانية، عندما نريد أن نتحدث عن ولادة الينسينية، علينا أن نميز خلال هذه السنوات الحاسمة بين مسارين لا يتمتعان بالأهمية نفسها بالنسبة إلى المؤرخ : أي التطور الأيديولوجي للمجموعة الصغيرة من الأفراد الذين شكلوا " النواة " الأولى للينسينية والانعكاس الخارق لتظاهراتهم الأولى في بعض الأوساط الاجتماعية سهلة التحديد.

---

[1] انظر كارل فون كلوسويتز (Carl Von Clauswitz) : عن الحرب، باريس، مينوي، ١٩٥٥، ص ٦٧.
" الحرب استمرار عادي للسياسة بواسطة وسائل أخرى. "

أول هذين المسارين - بالتحديد بسبب العدد الضئيل للأفراد المعنيين - القديس سيران، أرنولد دانديي (d’Andilly)، وعائلة بوتيلييه (Bouthillier)، ولا روشبوزاي (La Rochepozay)، وإلى حد ما أنطوان لوميتر عابر أكثر من الثاني : من الصعب وصفه كـ " مسار اجتماعي "، وقد نميل لأن نرى فيه أحد الحلقات الأيديولوجية المتعددة من خلق بيروقراطية المفوضين.

وواقع الأمر إنه لو كانت الينسينية في المقام الأول ناتجة عن الأوساط الدينية، فإن مؤسسيها : سان-سيران، وأرنولد دانديي، وأنطوان لوميتر ينتمون إلى وسط مختلف جزئياً، وعلى أية حال محدود أكثر، وهم ما يمكن أن ندعوهم بالمرشحين لشغل وظيفة عليا في الإدارة – السياسية أو الأيديولوجية – للبيروقراطية المركزية. وهذا حدث معروف منذ زمن بعيد، لكنه بخاصة موضح بجدية في الأعمال الجميلة للسيد جان أورسيبال (Orcibal) وجاكار (Jaccard) حول سان-سيران [1]. وواقع الأمر أن لاروشبوزاي، وعائلة بوتيلييه، ولاحقاً الأب جوزيف الشهير، والقديس سيران، وأرنولد دانديي، مع ريشيليو شكلوا في البداية مجموعة من الأصدقاء (أو بالأحرى من الشركاء)، واقترحوا مساندة أحدهم الآخر في مسيرتهم السياسية في الحياة. وبالتالي، ولأسباب من الصعب الإقرار بها بشيء من التأكيد (إذ كيف نفصل الغيرة تجاه الرفيق القديم الذي صعد بقوة السهم وتجاوز الآخرين كلهم عن السخط الكاثوليكي أمام الحلف مع البروتستانت ؟)، ينفصل القديس سيران عن ريشيليو لكي يعبر إلى المعسكر المقابل المشكل، من بين آخرين، من الكاردينال دو بيرول (Bérulle)، الملكة الأم،

[1] جان أورسيبال : *أصول الينسينية*، الجزء الثاني، (١٥٨١-١٦٣٨)، باريس، فريري، ١٩٤٧.
والجزء الثالث : *ملحقات، أسماء المراجع والفهرست*، باريس، فران، ١٩٤٨.
ل. فريديريك جاكار : *سان-سيران، ممهداً لباسكال*، لوفران، دار الكونكورد للنشر، ١٩٤٤.

وشركة " القربان المقدس " الذي، دون أن يشكك البتة في إمكانية مصالحة الحياة المسيحية مع المشاركة الفاعلة في الحياة الاجتماعية، كان يطالب مع ذلك بسياسة معارضة لسياسة ريشيليو : الحلف مع إسبانيا الكاثوليكية، والكفاح المستميت ضد الخيالة، في الداخل، كما في الخارج [١]. كذلك، في هذه الحقبة، وربما حتى نحو ١٦٣٥ -١٦٣٦، سيتناول التعارض بين القديس سيرن وريشيليو ليس معرفة ما إذا كان بإمكان المسيحي، وبالأخص رجل الكنيسة، أن يساهم في الحياة السياسية والاجتماعية، بل في معرفة *ما* هي السياسة التي يمكن، وحتى يتوجب عليه، أن يشجعها.

نحن نعلم أن موت دو بيرول، ويوم المخدوعين أديا إلى الخسارة النهائية لحزب " الإسبانيين ". ومع ذلك، سنرى خلال بعض الوقت سان - سيران وثيق الارتباط بشخصيات كــ زاميت (Zamet)، ومطران رانجر، ابن أحد رجال المال الأساسيين في ظل هنري الرابع، ونموذج قوي لشركة " القربان المقدس ". صحيح أنه بالنسبة إلى من نجا من " الحزب الاسباني "،

[1] " ومع ذلك من الواضح أنه بدءاً من عام ١٦٢٠ ابتعد سان-سيران أكثر فأكثر عن أسقف لوسون. ذلك أن لقاء دو بيرول الذي حصل في السنة نفسها كان حاسماً في حياته، في السياسة كما في الدين. فقد كان تلميذه المخلص، وأدى إلى جانبه دوراً مماثلاً لدور الأب جوزيف إلى جانب رئيس الوزراء، إذ بدأ يمنع عن باركوس " ما يمكن أ، يصنع له ثروة ". وفي عام ١٦٢٢، كان يتذمر لأن الملك، مدفوعاً من قبل لوسون، كان يتجهز لتوقيع سلام تنازل مع البروتستانتيين. ".

(جان أورسيبال،المرجع المذكور أعلاه، ص ٤٨٨ -٤٨٩). إنها الكلمات " حاسماً في حياته " التي تعبر عن النقطة الوحيدة التي لا يمكننا حولها أن نتبع كلياً كتاب أورسيبال الجميل. ذلك لأننا نرى أن هذا الأخير بالغ في واقع الأمر في تقدير هذا التعاون مع بيرول، ومد أثره ليس على كامل حياة بطله فحسب، بل أيضاً على التطور اللاحق للينسينية. نحن نرى، على العكس، أن الينسينية ولدت من مرحلة ثالثة من حياة سان-سيران، كان يرفض خلالها كل غكرة لسياسة مشروعة، حتى كاثوليكية منها، وأن الينسينية كنت حتى ١٦٦٢ على الأقل معارضة على الأرجح لفكر الكنيسة الصغيرة. بين السيد جاكار (المرجع السابق، ص ٣٢٤) الفرق بين الآراء الحقيقية لسان-سيران عن بيرول، والطريقة التي كان يحاول فيها الينسينيون أنصار أرنولد أن يقدموها، وهم ينشرون رسائله عام ١٦٤٧. فالنص *المنشور* يقول لنا : " إن النعمة محت من روحه فكرة الكهنوت " ؛ ونحن لا نملك مخطوطاً، بل مكتوباً غير منشور من الحقبة نفسها يستخدم مع ذلك الكلمات نفسها، لكنه يتابع : " مع أنه لم يعرف عنها بالتحديد الشروط والوضعيات كلها ". وذلك يتناول حتماً مشاركة رجال الكنيسة في الحياة الاجتماعية بعامة، وفي الحياة السياسية بخاصة.

لقد أشار السيد ليون كونييه (Cognet)، مؤرخ الينسينية الشهير، في محادثة أن سان-سيران برأيه عاد في نهاية حياته إلى فكرة سياسة كاثوليكية. وهذا يبدو لنا ممكن، وحتى محتمل. ومع ذلك علينا انتظار تتمة عمل أورسيبال لبيان رأينا الأخير.

بعد موت دو بيرول ونفي الملكة الأم، لم يعد المقصود المطالبة بسياسة خارجية تعارض سياسة ريشيليو ولويس الثالث عشر بقدر ما هو التأثير بالمعنى المسيحي والكاثوليكي الحياة الاجتماعية والسياسية داخل البلاد.

وفي لحظة ما، من الصعب تحديدها بدقة، يبدأ سان -سيران مع ذلك بصياغة موقف جديد سيمهد لولادة الحركة الينسينية : هو الاستحالة بالنسبة إلى كل مسيحي حقيقي، لاسيما كل رجل كنيسة حقيقي في المساهمة في الحياة السياسية والاجتماعية [1] . (وهنا أيضاً من الصعب معرفة ما إذا كان هذا الموقف نتيجة الإحباط الذي سببه إخفاق حزب بيروليان، أو من التأثير الذي يمارسه عليه ابن أخيه مارتان دو باركوس الذي أصبح منذ عام ١٦٢٩ سكرتيره ومساعده.)

ومهما يكن من أمر، ستصبح التظاهرات الهامة الأولى لهذا الموقف الذي سيغدو قريباً الينسينية واضحة على الملأ بين عامي ١٦٣٥ و ١٦٣٨. ففي عام ١٦٣٦ تحدث القطيعة من جهة بين معهد القربان المقدس المجموع حول القديس سيران والأم أنجيليك، ومن جهة ثانية مؤسسه ومديره زاميت. وفي عام ١٦٣٧ تحدث التظاهرة الضخمة الأولى لما ستصبح قريبا حركة الانعزاليين : وهي اعتكاف محام شاب وشهير، حصل مسبقاً على شهادة مستشار دولة، وهو أحد أتباع للمستشار سيجييه (Séguier) : أنطوان لوميتر، عزلة سيسارع في إعطائها طابعاً أيديولوجياً وعاماً عن طريق رسالة -برنامج يوجهها إلى سيجييه وتتداول بالطبع في كل مكان نسخ عنها في الأوساط البرلمانية والكنسية.

لا شيء يميز أفضل العبقرية السياسية لريشيليو كأن نرى كيف كان تأثره ضعيفاً عندما وجد القديس سيران في مجموعة سياسية معادية لم يكن لديها

---

[1] " ليس رجل الكنيسة الحقيقي عدو أكبر من رجل السياسة ". المكتبة الوطنية في تروان المخطوط ١٣٧. ٢، ١٦٠.

الكثير من فرص النجاح، وأحس على العكس بأن التظاهرات الجديدة لعدوه (تظاهرات أطلعه بالطبع عليها زاميت و سيجييه) تشكل تهديداً جدياً، وسارع إلى التصرف بحيوية. منذ عام ١٦٣٨، سجن القديس سيران في قصر فانساين (Vincennes) ؛ ولن يخرج منه قبل موت ريشيليو.

وهنا سؤال إلى المؤرخ : ماذا كان غرض تخوفات ريشيليو ؟ ذلك لأنه كانت لديه بعض منها. يبدو لنا أن ذلك تم إثباته ليس فقط عبر توقيف القديس سيران، بل أيضاً من خلال تردد ريشيليو على الرغم من الاستجوابات المتكررة للسجين التي قام بها أفضل عناصره لوباردومون (Laubardemont) ولسكو (Lescot) [١] في فتح محاكمة عامة، وبانتباهه المستمر لكل ما كان يفكر به أو يفعله السجين، وبالجهد المستمر الذي يبذله في مراقبته بواسطة أرنولد دانديي، وحتى ابنة أخيه نفسها الدوقة إيجييون (Aiguillon) [٢] .

نحن نرى أنه لم يكن شخص سان -سيران ما كان ريشيليو يخشاه، بما أنه لم يكن قلقاً لطالما أن القديس سيران كان يتحرك في أثر دو بيرول. إن معارضة هذا الأخير لإلغاء زواج جاستون دورليان من مارغريت دو لورين، وآراءه حول مشكلة التوبة والاستغفار التي نذكرها في كل مرة نتحدث فيها عن هذا التوقيف، التي أثارها ريشيليو هو نفسه، تبدو لنا على الأكثر عوامل ثانوية لم تكن بوجه الاحتمال السبب الأساسي لتوقيفه الاعتباطي الذي أحدث ضجة كبرى. من الجيد إذاً أن نقر بأن الأيديولوجية الجديدة للسجين كما ظهرت في أزمة معهد القربان المقدس وفي اعتكاف

[1] قاد لوباردومان عام ١٦٣٤ التحريات وقضية أوربان جرنديبه في لودان (وفيها سنلتقي من جديد لاروشبوزيه، أسقف بواتييه). كان لسكو نجي (متلقي اعترافات) ريشيليو.

[2] انظر حول هذا الموضوع الكتاب الهام جداً لجاكار. وهو بروتستانتي معادي للجنسينية على الرغم من إعجابه بسان –سيران. وقد وضح على نحو جيد الدور الغريب والملتبس لأرنولد دانديي في هذه الحقبة كلها. واستناداً إلى فرضية تبدو لنا محتملة، تابع أرنولد دانديي طويلاً لعبته المزدوجة التي تقوم على كونه " صديقاً " لسان – سيران ومخبراً لريشيليو في آن معاً.

أنطوان لوميتر، كانت تبدو لرئيس الوزراء خطراً حقيقياً. وذلك ليس بسبب الأشخاص الذين كانوا ينادون بها، أو اعتمدوها مسبقاً، بل بسبب كل الذين من المحتمل أن يخضعوا لتأثيرها.

هذا، وحول هذه النقطة، لا يمكن للمؤرخ الذي يكتب بعد ثلاثة قرون إلا أن يستنتج النظرة الثاقبة لرجل الدولة ؛ وذلك بمعزل عن كونه يوافق على تصرفاته أو لا. وواقع الأمر أن الحزب الإسباني ذهب دون رجعة، أما الينسينية فقد مارست تأثيراً هاماً على الحياة الاجتماعية والنفسية للمجتمع الفرنسي، وشكلت إحدى تيارات المعارضة الجدية الأولى للحكم الملكي للنظام القديم.

ولما لم تكن هذه أيديولوجية خطرة بذاتها، بل بالقدر التي توافق مصالح بعض الطبقات الاجتماعية وتطلعاتها، يبقى لنا أن نوضح ما الطبقات التي استقبلت الأيديولوجية الينسينية، محولة بذلك حدثاً *عارضاً* – هو الموقف الأيديولوجي الثالث للقديس-سيران والتأثير الذي تمكن من ممارسته على بعض الأفراد الذين يشكلون حقاً أو على نحو افتراضي جزءاً من بيروقراطية السلطة المركزية، أرنولد دانديي، وبوتيلييه، وأنطوان لوميتر - إلى حدث *تاريخي* : هو الصراع الأيديولوجي والسياسي الذي عارض خلال قرنين، السلطات الملكية والكنسية، من جهة، والينسينيين، أو إذا صح التعبير " أصدقاء بور - رويال "، من جهة أخرى.

وللإجابة على هذا السؤال، علينا بداية أن ندرس الأوساط الاجتماعية التي تحالفت مع الأيديولوجية الينسينية، أثناء الفترة التي تهمنا.

بناء على ذلك، إذا أغفلنا بعض الشخصيات المتفرقة المنحدرة من البرجوازية الصغيرة، شخصيات من الأفضل أن تصنف ضمن الجناح المتطرف للحركة، ومن أشهرها سينجلان (Singlin) (ابن تاجر نبيذ)،

ولانسلو (Lancelot). وإذا تركنا أيضاً جانباً المجموعة الصغيرة من الطليعيين المنحدرين من البرجوازية البلدية، كما من الأوساط الدينية، ومرشحين قبل التبديل للمناصب الكبرى في البرجوازية المركزية (القديس سيران مع أولاد أخيه، و أرنولد دانديي، و عائلة بوتيلييه، و أنطوان لوميتر)، ورجال الكنيسة الذين لا يشكلون بحد ذاتهم سوى طبقة اجتماعية خاصة، لكنهم قادمون من الأوساط كلها ؛ نجد أن الفكر الينسيني انتشر في مجموعتين اجتماعيتين محددتين تماماً : بعض شخصيات الأرستقراطية الكبرى التي كانت تجد صعوبة في التوافق مع الاستعباد الذي تفرضه عليها الملكية المطلقة، وكانت في الوقت نفسه ضعيفة اجتماعياً ومنعزلة تماماً – لاسيما بعد لافروند (La Fronde) – إلى حد لا يمكنها فيه أن تشكل حركة معارضة خاصة (السيدة لونجوفيل، الأميرة جيمينيه، دوقات روانيز، دو ليانكور، دو ليونيس، الأمير والأميرة دو كونتي، السيدة دو جرامون، الخ.) وأوساط الضباط – لاسيما أعضاء المحاكم العليا - والمحامين.

والحال هكذا، لم تكن علاقات هاتين المجموعتين مع بور -روايال وأصدقائه متطابقة. ومع أن التأثير الينسيني كان قوياً على بعض الأسماء الكبرى من طبقة النبلاء الذين ذكرناهم، إلا أن ثمة دلالة في كون لا أحد من هذه الشخصيات غادر العالم نهائياً ليعتكف في عزلة تامة. فالسيدة دو لونجوفيل التي أرادت القيام بذلك – إذا وثقنا بـ*مذكرات* فونتين (Fontaine)، اصطدمت بمقاومة عنيدة من موجهها سانجلان، المستوحي بالتأكيد من أرنولد، وربما من باركوس والأم أنجليكا. (كنا نشعر بوجه الاحتمال في بور - روايال أن ثمة فرقاً نوعياً بين اهتداء دوقة لونجفيل واهتداء أنطوان لوميتر، على سبيل المثال.) أما الآخرين فقد انتهوا إلى هجر الينسينية (

كالآنسة دو روانيز، والسيدة دو جيمينيه) أو أصبحوا أصدقاء بور - روايال *في العالم*.

يشير كل ذلك إلى وجود صلة بالأحرى عرضية وخارجية بين الينسينية وبعض كبار الأرستقراطيين الذين انضموا إليها، وهي صلة تبدو لنا، كما ذكرنا من قبل، صلة الانضمام إلى تيار معارضة واقعي وموجود، لمجموعة صغيرة من المستاءين الذين هم أضعف اجتماعياً من أن يشكلوا حركة مستقلة. وهي فرضية يدعمها كون أغلب هذه الشخصيات تقربت من بور – روايال بعد حركة لا فروند عندما ضاع نهائياً كل أمل في معارضة أرستقراطية مستقلة.

أما الوضع فمختلف تماماً عندما نتناول الصلات التي كانت تربط بين بور - روايال وعائلات الضباط والمحامين الينسينيين والمتعاطفين مع الينسينية [١] . لم تكن عائلة أرنولد وحدها منحدرة من عائلة من المحامين وثيقي الصلة بالبرلمان، بل أيضاً العديد من العائلات الأخرى من الضباط وأعضاء في المحاكم العليا، كعائلات باسكال، مينيار، ديتوش، نيكول بانيول، تايمون، بينيون، دوما، بوزنفال، كوليه و بافييون، الذين لعبوا دوراً هاماً في حياة المجموعة الينسينية. وأخيراً سنذكر أمراً لا يقل أهمية عما سبق، إذ تبين مذكرات تلك الحقبة غالباً أن بور - روايال يتمتع بتعاطف واضح في الأوساط البرلمانية، حتى لدى هؤلاء الذين، مثل موليه، ولاموانيون، و بروسيل، الخ.، كانوا بعيدين عن كل إغواء في هجر مهامهم والاعتكاف في العزلة.

---

[1] بين درووه (Drouot) في كتابه الهام " *مايين وبورجونييه* " أن المكلفين والمحامين أثناء الحروب الدينية شكلوا العوامل الديناميكية للمعسكرين المتعارضين. فبتجمعهم حول الملك للدفاع عن امتيازاتهم وأهميتهم السياسية والاجتماعية، شكل المكلفون النواة المركزية وأساس حزب " السياسيين "، أما المحامون والمدعون العامون (المستشارون)، الذي بدأ الصعود العادي للتكاليف – لاسيما تكاليف مستشاري المحاكم العليا – يغلق تدريجياً أمامهم، استولوا على البلديات ووظائفها، وأصبحوا إحدى القوى الاجتماعية الهامة التي يستند عليها التحالف. بينما في القرن السابع عشر، أبعد تشكل الجهاز الحكومي والإداري للمفوضين المكلفين عن الملكية، وقربهم على نحو طبيعي من المحامين والمدعين.

هكذا، وبالقدر الذي يمكننا فيه أن نكوّن فكرة عن مجموع أحداث لم تكتشف بعد إلا قليلاً، نرى أن كل شيء يشير إلى أننا نجد أنفسنا أمام حالة نموذجية جداً للعلاقات بين حركة أيديولوجية والمجموعة الاجتماعية التي توافقها.

لقد أعد الأيديولوجية نفسها في البداية خارج المجموعة بعض محترفي الحياة السياسية، لاسيما منظران (هما القديس سيران وباركوس)، وهي أيضاً تلك الأوساط من المستاءين الغريبين عن المجموعة الذين سيزودون الحركة بالمنظرين الأيديولوجيين وزعماء الجناح المتطرف (باركوس، سانجلان، لانسلو)، وبالمقابل، بعد وقت قصير من ولادة الحركة، النخبة، أو إذا فضلنا القول الرواد الذين سيستحوذون قريباً على إدارة الحركة، وستقود المقاومة الحقيقية ضد السلطات. وأخيراً، سيشكل أكبر قسم من الضباط، و أعضاء المحاكم العليا بوجه الخصوص والأوساط البرلمانية الكتلة الكبرى لما يمكن أن ندعوه باستخدام مفارقة تاريخية "المتعاطفين"، الذين سيؤمنون لمقاومة الرواد ولحياتها الأيديولوجية الصدى الهائل الذي ستحققانه في البلاد.

يبقى أن نتساءل : أ) إلى أي حد يمكن لهذا الجدول أن يؤكد ويدعم من قبل أمثلة محددة ؟

ب) ما الذي يشرح هذا الموقف لأوساط سندعوها بمصطلح شامل نبلاء القضاء (نبلاء الثوب) (مع العلم أنه مصطلح اجتماعي لا علاقة له بالمسألة التشريعية في معرفة ما إذا كان هذا الفرد أو ذاك أصبح نبيلاً) ؟

ولما كنا هنا لا نستطيع إلا أن نقدم بعض الأمثلة المتفرقة لدعم إجابتنا على السؤال الأول، وهي أمثلة تتعلق قيمتها بشرح المسيرة الكلية، نبدأ

بوضع الخطوط العريضة لفرضية نعتقد أنها تقدم الجواب على السؤال الثاني.
سبق أن ذكرنا أننا نرى أن تحول الملكية المعتدلة، البرجوازية والبرلمانية، إلى ملكية مطلقة حدث عبر ثلاث اندفاعات متتالية كانت كل واحدة منها تستعيد جهود الفترة السابقة على مستوى أعلى، وأكثر فاعلية. إنها هجمات السلطة المركزية التي تميز فترات حكم أ) لويس الحادي عشر، و ب) فرانسوا الأول وهنري الثاني، و ت) هنري الرابع ولويس الثالث عشر (مع العلم أن هذه الأخيرة ستستمر، وتحقق النصر النهائي وذروة الملكية المطلقة في ظل لويس الرابع عشر).
من البدهي أن كل واحدة من فترات الهجوم هذه للسلطة الملكية كانت مرتبطة بالجهد في خلق جهاز حكومي موحد بقوة وخاضع لهذه السلطة (جهاز ستكون عناصره المفتاحية في القرن السابع عشر المجالس والمدراء)، وهو جهد سيثير مقاومة من الشعب، ومن الضباط الذين يشكلون كوادر (كبار موظفي) الملكية المعتدلة، ومن طبقة النبلاء، بالقدر الذي ما زالت فيه قوية إلى حد ما.

كما أننا ذكرنا أن المعاهدة البابوية (الميثاق) (Concordat) لعام ١٥١٦ التي كانت تضمن للملك تعيين المطارنة كانت مرحلة حاسمة في تشكيل هذه البيروقراطية [1]. ومع ذلك، إن ما يميز بين فترتي الهجوم الأولى والثانية عن الثالثة هو كون البيروقراطية المركزية ليس فقط أنها ما زالت مركز استقطاب في القرن السادس عشر، وإلى حد كبير جدا في قلب البرلمان

[1] من المهم أن نشير إلى أننا لأسباب اجتماعية نلح في هذا النص في المقام الأول على العلاقات بين الأيديولوجية الينسينية وطبقة نبلاء القضاء، من المحتمل ألا يكون سان- سيران، ولا ربما ريشيليو، في بداية الأمر، توقعا النجاح الخارق لهذه الأيديولوجية في هذا الوسط. إذ توجه سان- سيران في المقام الأول إلى رجال الكنيسة، لاسيما الأساقفة الذي كان يطلب منهم باسم متطلبات الكنيسة الأولى نفسها، المتطلبات التي جددها مجلس ترانت (Concile de Trente)، أن يهتموا فقط بالمسائل الروحية وبأرواح رعاياهم. هذا، وبتشكيل محصلي الكنيسة منذ الميثاق (Concordat) جزءاً هاماً من الجهاز الحكومي للملكية، رأى ريشيليو بوجه حق في أفكار سان – سيران مذهباً خطيراً لا يمكن احتماله من أجل وجود الدولة. وقد أعطت ردة الفعل الحليفة للينسينية في أوساط القضاء التي تبعت ذلك للصراع أهميته، بأن دعمت بالطبع المتنافسين في مواقفهم.

نفسه، وفي المحاكم العليا، بل أيضا أن مسيرة تكوين هذه البيروقراطية لما كانت لم تكتمل بعد، فإن المحاكم العليا تبقى عضواً هاماً جداً للحكومة، وربما العضو الأساسي لها. لهذا السبب، ومهما كانت مقاومة هذه المحاكم ضد الإجراءات " العشوائية " (أي المخالفة للتقاليد ولمصالحها) التي تفضل بعضا من أعضائها على حساب الأغلبية، سنراهم يتجمعون في كل مرة حول الحكم الملكي ما إن سببت مقاومة الطبقات المختلفة في البلاد أو هددت بإحداث أزمة جدية.

هكذا أثناء الحروب الدينية أصبح لهنري الرابع العديد من الأنصار والمخلصين، ليس فقط في البرلمانات الملكية علنا في مدينتي تور وشالون، ولكن أيضا في برلمانات الرابطة في باريس و ديجون.

مما يميز بالمقابل فترات حكم هنري الرابع ولويس الثالث عشر، هو تشكل جهاز من المفوضين الذين وظفوا جزئياً من الضباط أنفسهم [١] ، ولكن جزئياً أيضاً خارج المحاكم العليا [٢] وأصبحوا واقعاً سياسياً واجتماعياً مستقلاً عن هذه المحاكم، وفي صراع مستمر معها : وهو تشكل ترافقه سياسة

---

[1] لقد أصبحت مهمة محصلي الضرائب العاديين في قصر الملك نوعاً من جواز المرور بين تكاليف أعضاء المحاكم العليا، والوظائف الأساسية للبيروقراطية المركزية. فقد كتب دارجنسون عنهم بأنهم " مستنبت حقيقي للإداريين " (بواليل، في مذكرات سان –سيمون، (G. E. F) الجزء الرابع، ص ٤٠٩).
كانت ضرائب القصر كحجرة الانتظار بالنسبة على وظائف كبار الأمناء.
كتب سان –سيمون : " يصبح الكاهن الهرم، ومحصل الضرائب الأبله، والغلام العجوز، والفتاة العانس أشخاصاً تعساء " (المرجع السابق، ص ٤١٢).

[2] تمكن مونييه من حساب نسبة محصلي الضرائب من بين الذين قبلوا في مهام مستشاري الدولة بين عامي ١٦١٠ـ ١٦٤٣. إذ كتب : " فإذا تفحصنا قوائم مستشاري الدولة بين عامي ١٦٣٣ و ١٦٤٣، نستنتج أنه في الفترة الواقعة بين ١٦١٠ و ١٦٢٢، دخل المجلس ١٥ محصلي ضرائب، و ١٣ آخرين (٥ رؤساء للمحاكم العليا، ورئيسان للبرلمان في باريس، وشخص من محكمة المساعدات، وشخص في المجلس الكبير، وشخص في غرفة حسابات المدن، وسفيران، ومحاسب مكتب الملك، وعسكري، وأربعة من رجال الكنيسة). وبين عامي ١٦٢٢ و ١٦٣٣ : ١٤ محصلي ضرائب، و٢٠ مستشاراً من أصول مختلفة (١٠ أعضاء في المحاكم العليا، ٥ رؤساء في برلمان باريس، رئيس لبرلمان منطقة بروفانس، عضو محكمة المساعدات، واثنان في المجلس الكبير، ووزير مالية، وسفيران، وعسكري، وخمسة من رجال الكنيسة، وضابط جنائي). وأخيراً بين عامي ١٦٣٣ و ١٦٤٣، لم يقبل سوى ستة مستشارين جدد : محصل للضرائب، ومحاسب، و أربعة عشر رئيساً لبرلمان، ١٣ من باريس، وواحد من المدن الأخرى. " (مونييه، مجلس الملك...، ص ٥٧).

اقتصادية واجتماعية ملائمة بوضوح للأرستقراطية [١]، تتحول تدريجياً إلى طبقة نبلاء القصر – التي رافقها بالطبع قمع قاس لكل ذبذبة للاستقلال السياسي.

هكذا كانت سياسة السلطة المركزية تقلل تدريجياً من الأهمية الاجتماعية والإدارية للضباط بالنسبة إلى الكبار بعامة، كما بالنسبة إلى مستشاري الدولة والمدراء بخاصة [٢]. هذا، وفي نهاية حرب الأديان، اعتقد الضباط أنهم الدعائم الأساسية والحلفاء الضروريين للحكم الملكي. فدخلوا في السلم مدفوعين بأمل كبير بالنسبة إليهم على الصعيد الفردي، كما بالنسبة لحكومتهم كما هي. نحن نفهم استياءهم والبعد التدريجي الذي سيحصل بينهم وبين السلطة الملكية.

---

[1] إنها السياسية الاقتصادية والاجتماعية التي ذكرناها قبلاً، التي تشرح إلى حد كبير اعتناق عدد كبير من نبلاء الإقطاع للكاثوليكية. ولم يعد في نهاية القرن – ما عدا بعض الاستثناءات النادرة – طبقة نبلاء بروتستانتية.
حتى المؤرخ البعيد عن طرائقنا بهذا القدر كاميل ليونارد (في البروتستانتي الفرنسي، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٣) يستنتج على الأقل الظاهرة، حين كتب : " إن السمة الغالبة على هذا التاريخ في النصف الثاني من القرن السادس عشر هو المكان الذي شغلته طبقة النبلاء في الإصلاح. وذلك ليس لأنها انتظرت حتى ذلك الوقت لتكون ممثلة، بل لأن تشكل الكنائس كشف الانتماء السابق للعديد من البرجوازيين (ص ٤٧-٤٨)، وبالمقابل، خلال حكم مكتوب نانت، " فقدت البروتستانتية كبار النبلاء باعتناقهم الكاثوليكية، الذي كان نادراً في البداية، ثم ازداد تدريجياً خلال حكم لويس الرابع عشر، ليتضاعف ويصبح كثيفاً عشية الإلغاء. لا جدوى من مناقشة أسباب تلك الارتدادات التي كان بعضها صادقاً، كارتداد توريم (Turemes)، وأكثرها مستوحى من اللامبالاة الدينية، والمنفعة، وفي نهاية الفترة الذعر. وبالمقابل، كان هناك كبار الإقطاعيين، وكبار النساء الذين رفضوا الخضوع، إما بدافع إيمان عميق، أو لكبرياء ونبل في الطبع. إن مراجعة سريعة ستخلص إلى إظهار مدى انتماء البروتستانتية الفرنسية للأشراف والنبلاء، وتكون نوعاً من الوداع لطبقة ما عادت تؤلف أكثر من بضعة ممثلين.

[2] يعتقد جورج باجيس أيضاً أن تطور مؤسسة أمناء العدالة، والشرطة، والمالية يرافق عبور الحكومة الملكية من نموذج إلى آخر : " توقفنا عند سؤال هام وصعب جداً، هو : " كيف تطورت، وتحولت سلطات هؤلاء المفوضين خلال النصف الأول من القرن السابع عشر، تلك السلطات ذات الطبيعة الخاصة جداً، والتي كان يطلق عليها في تلك الحقبة اسم *أمناء العدالة*.
" إن دراسة تطور منح هؤلاء الأمناء، هو في نهاية المطاف دراسة العبور من شكل للإدارة إلى شكل آخر يتبع الأول. "
" الإدارة الأولى التي درسناها قبلاً هي إدارة السلطات المحلية التي تملكها المنح الإدارية لبعض مدارس *المفوضين*، إما في مجال العدل، أو المالية، ويراقبها أخيراً من بعيد، وعلى نحو متقطع، *مجلس الملك*، و *مجلس الدولة والمالية*.
" والشكل الثاني للإدارة لن يكتمل، ولن يعمل كلياً إلا في نهاية القرن السابع عشر، إنه إدارة *أمناء العدالة*، و *الشرطة*، و *المالية*. "
_باجيس، *المؤسسات الملكية* خلال حكم *لويس الثالث عشر ولويس الرابع عشر*، ص ٨٩).

إن الانفصال من جهة بين مصالح السلطة المركزية وجهازها المؤلف من الضباط ومقدمي العرائض، ومن جهة ثانية بين أعضاء المحاكم العليا والضباط بعامة، يبدو للوهلة الأولى أن عليه أن يدفع هؤلاء نحو معارضة للملكية ؛ بينما واقع السيرورات الاجتماعية معقد بشكل مختلف، ويتبع أثراً أقل خطية. دون شك، هناك جهاز دارج وجد على الدوام، - يكفي أن نفكر في شخصيات مثل بارييون وبروسيل ؛ - قوي بوجه الخصوص أثناء اللحظات الحرجة لحركة لافروند (La Fronde) ، لاسيما في الجزء الثاني من القرن الثامن عشر، وهو يعبر عن قوة الجذب التي كان يمارسها الشعب على أوساط القضاة الذين انصهروا فيه في نهاية المطاف. ومع ذلك، ففي القرن السابع عشر، لاسيما في بين عامي ١٦٣٧ و ١٦٦٩، إذ يشير ظهور وتطور أيديولوجية ينسينية مختلفة عن الأيديولوجية الينسينية للشعب أن القضاة كانوا يشكلون مجموعة اجتماعية تتمتع باستقلالية نسبية كبيرة إلى حد ما، والتي، إذا لم تكن طبقة اجتماعية بالمعنى الدقيق للكلمة، كانت على الأقل شيئاً قريباً منه إلى حد كبير.

وواقع الأمر، لم يكن بوسع موقف معارض ومعاد بوضوح لشكل ما للحكومة أن يولد إلا في مجموعات اجتماعية لديها أساس *اقتصادي* مستقل عن هذا الشكل للحكومة التي قد تسمح لها بالاستمرار في العيش بعد دمارها، أو على الأقل بعد تحولها الجذري. (كانت هذه الحالة بالنسبة إلى طبقة نبلاء الإقطاعيين، أو بالنسبة إلى الشعب، كما هي الحالة اليوم بالنسبة إلى البروليتاريا.) إن ما منع دائما ضباط النظام القديم من تشكيل طبقة بالمعنى العميق للكلمة (على الرغم من أنهم كانوا قريبين منها إلى حد ما خلال القرن السابع عشر) هو كون الحكومة الملكية الذين كانوا يبتعدون عنها تدريجياً، على الصعيد الأيديولوجي والسياسي، كانت تشكل على الأقل الأساس

الاقتصادي لوجودهم *كضباط*، وأعضاء في المحاكم الدولية. ينتج عن هذه الحالة المتناقضة بامتياز – التي تبدو لنا البنية التحتية للمفارقة التراجيدية في مسرحية *فيدر* لراسين و *خواطر* باسكال – لاستياء وابتعاد بالنسبة إلى شكل الحكومة – الملكية المطلقة – التي لا يمكننا في أية حال أن نرغب بزوالها أو تحولها الجذري. إنها وضعية متناقضة دعمها أيضا إجراء عبقري لهنري الرابع. لا بوليت (La Paulette) التي كانت من جهة تقوي الوضع الاجتماعي والاقتصادي للضباط بزيادة مزاياهم التي كانت تحولها إلى أملاك تراثية، ومن جهة أخرى كانت تجعل الضباط أكثر استقلالية عن الملكية التي كانت تلوح باستمرار بشبح رفض تجديد الحق السنوي [١] .

سيكون من غير المجدي أن نلح طويلاً على الصلة بين الوضع الاقتصادي والاجتماعي للضباط في القرن السابع عشر، المرتبطين والمعارضين في آن معاً لشكل خاص من الحكومة، الملكية المطلقة، التي لم يكن بوسعها أن ترضيهم ولا بأية طريقة، مهما كانت الإصلاحات والتغييرات المحتملة، - إذا تقيدنا بالطبع بالتغييرات الممكنة عملياً – والأيديولوجية الينسينية والتراجيدية للغرور الأساسي للعالم وللخلاص في الاعتكاف والعزلة.

من خلال هذا الرسم الأولي المختصر، يبدو لنا أن الخطوط العامة لفرضيتنا تستخلص بما يكفي من الوضوح. يبقى لنا أن نبرر من خلال الأحداث التأكيدات الأربعة التي تشكل هذه الفرضية، أي وجود : أ) منافسة بين الضباط والمفوضين ؛ ب) فترة توتر حرج بخاصة خلال السنوات ١٦٣٧ - ١٦٣٨ ؛ ت) تواز بين تطور الينسينية وتطور الجهاز البيروقراطي

[1] انظر حول هذا الموضوع التحليلات الهامة للسيد رولان مونييه : *بيع التكاليف وشراؤها خلال حكم هنري الرابع، ولويس الثالث عشر*، ص ٢٠٨ و ٥٥٧.

للسلطة المركزية ؛ وأخيراً ث) علاقة وثيقة بين أوساط الضباط – لاسيما من المحامين وأعضاء المحاكم العليا – والأيديولوجية الينسينية.

ومع ذلك فقد سبق أن ذكرنا أننا لا يمكن أن نقدم حول هذه النقاط سوى إشارات، وافتراضات، لا دلائل ثابتة. والإشارات هي إما نصوص من العصر، أو آراء مؤرخين لا حقين، وقد تتعرض مع ذلك لترتيب جديد أو تغيير – حتى بطريقة لا واعية – إذا خضعت للتلخيص. أضف إلى ذلك أن كل تلخيص، أو دراسة، يشوه العديد من التفاصيل التي تخلق جواً معيناً، وقد تكون أحياناً في حالة فرضية من النوع الذي نقدمه هنا مقنعة بقدر الأحداث نفسها.

ولهذا فضلنا على نظام الملخصات المتعددة مع الإحالة على نصوص أغلب القراء لا يرجعون إليها، نظامَ المقبوسات المتعددة الواسعة نسبياً مصورةً هكذا الأحداث الأساسية والأحكام الكلية التي نود أن نسوقها لصالح فرضيتنا.

فإذا بدأنا بدراسة التوازي الزمني من جهة بين تشكل الجهاز البيروقراطي للملكية المطلقة، ومن جهة ثانية ولادة الينسينية الأولى وتطورها، يتضح أن العلاقة بين هذين المسارين، كما تبدو لنا، من الصعب نكرانها. لقد ذكرنا سابقاً أن الأحداث الثلاثة الهامة الأولى التي أثرت في ولادة الحركة الينسينية، أي أزمة معهد القربان المقدس، اعتكاف أنطوان لوميتر، وتوقيف سان - سيران تقع بين عامي ١٦٣٦ و ١٦٣٨. لنصغ الآن إلى ما تقوله لنا دراسة عن تعيين المدراء – على الرغم من أنها تعود إلى

تسعين سنة خلت – ما زالت تعد إحدى أفضل الدراسات التي كرست لإدارة الملكية خلال النظام القديم [1] :

" إن إقامة مناصب ثابتة في المحافظات جميعها لمدراء السلك القضائي، والشرطة والمالي، أحد أهم إجراءات إدارة ريشيليو. هؤلاء الموظفون الجدد الذين يعينهم الملك، ويغيرهم متى يشاء، الخارجون من بين صفوف البرجوازية، المخلصون للسلطة المركزية إلى حد يستمدون كل شيء منه، ساهموا بقوة في تأسيس المركزية الملكية. كان على محافظي تلك المقاطعات، وكبار الإقطاعيين، والبرلمانات أن يحاربوا بينهم المدافعين الأقوياء عن السلطة (الامتيازات) الملكية. كذلك عندما لم تعد سلطة ريشيليو موجودة لاحتوائهم، في بداية اضطرابات " لا فروند "، فرأينا طبقة النبلاء والبرلمانات يوجهون هجومهم على الفور ضد هؤلاء القضاة. (ملاحظة : اجتمع نواب أربع مجموعات في قاعة القديس لويس للتباحث في مسألة إصلاح الحكم، شغلوا في البداية بطلب إلغاء المدراء، وكل المهام الاستثنائية غير المصدق عليها في المحاكم العليا. أما القصر الذي كان يشعر أنه أصيب في صميم القلب (في بؤبؤ العين، بحسب تعبير الكاردينال دو رتز)، يحاول أن يقاوم، لكنه يجد نفسه بسرعة مضطراً للاستسلام، فألغيت الولايات، ما عدا في مناطق لانجدوك، وبورجونيا، وبروفنسا، وليون، وبيكاردي، وشمبانيا (بيان ١٣ تموز/ يوليو ١٦٤٨). ويعتقد بوجه العموم، ولكن على خطأ، أن الولايات لم تعد في المقاطعات الأخرى إلا في عام ١٦٥٤ ؛ ومع ذلك فنحن نجد في كتاب تاريخ تورين الهام لـــ شالويل (Chaluel) (الجزء الثالث) أن دوني دو هيير، الذي كان والي تورين من ١٦٤٣ إلى ١٦٤٨، ثمانية أشهر بعد إلغاء الولايات، تلقى مهمة جديدة لهذه المقاطعة التي استلم إدارتها حتى

---

[1] ج. كاييه، الإدارة في فرنسا خلال وزارة الكاردينال ريشيليو، في جزئين، باريس، ١٨٨٣، الجزء الأول، ص ٥٦-٥٧.

مماته في عام ١٦٥٦.) إن أصول المؤسسة الهامة التي تشغلنا شرحها حتى الآن كل المؤرخين بطريقة ناقصة وغير دقيقة إلى حد كبير. إذ نقرأ في كل كتب تاريخ فرنسا أن المراكز الإدارية للسلك القضائي، والشرطة والمالية خلقها ريشيليو عام ١٦٣٥. وهذا الجزم خاطئ، فقد ذكرت هذه المراكز عدة مرات قبل عام ١٦٢٤، تارخ استلام ريشيليو الوزارة. لكن رجل الحكومة هذا، وقد فهم الفائدة التي يمكن أن يجنيها من ذلك لتنفيذ مخططاته الكبرى حول هذه المهام، التي لم تكن حتى ذلك التاريخ غالباً إلا مؤقتة، إلى مهام دائمة، وأقامها كمراكز ثابتة في المقاطعات كلها. لم يحصل هذا التجديد الهام دفعة واحدة، كما يقال عامة، بل تدريجياً. فمنذ السنوات الأولى لوزارة ريشيليو، نرى أن الولاة تعاقبوا من دون توقف في بعض المقاطعات، لكن نظام الولايات لم يطبق على المملكة كلها إلا بدءاً من عام ١٦٣٣، ولاسيما من عام ١٦٣٧. (ص ٥٦ -٥٧).

وبعد عدة صفحات :

" عندها (أي في عام ١٦٣٧، المؤلف) فكر ريشيليو بخطة إقامة الولاة، بمراكز ثابتة، في المقاطعات كلها، بكامل السلطات، القضائية، والشرطة، والمالية كان يأمل هكذا بأن يخلق للملكية على كل مساحة أراضيها مساعدين مخلصين وقادرين على مقابلة هجوم العديد من أعدائها بمقاومة فاعلة. ولم يخطئ في ترقبه هذا. فانطلاقاً من تلك اللحظة، ركز الولاة بالتدريج في أيديهم إدارة المقاطعات كلها، وحطموا بعنف كل العقبات التي كان يثيرها كل يوم أمام السلطة الملكية، المحافظون، والمحاكم العليا، ومكاتب المالية. ونجد الدليل على ما تقدمنا به هنا وثيقة لم تنشر بعد، وهي محفوظة في ملفات (أرشيف) وزارة الحرب، الجزء ٤٢، رقم ٢٥٧، عنوانها : مهمة إلى المفوضين الذاهبين إلى المقاطعات من أجل فرض القرض (emprunt)

المنظم على المدن والبلدات لمؤونة الجيوش وتمويلها. تحتوي هذه الوثيقة المؤرخة في ٣١ آذار/ مارس ١٦٣٧ من بين أشياء أخرى على الأسطر التالية :

" قدَّرنا أنه من الضروري إرسال إلى كل من مقاطعاتنا أشخاص يتمتعون بقدر عال من الكفاءة والشدة من المستشارين الأساسيين في مجلسنا بكامل سلطة الوالي في القضاء، والشرطة والمالية... " [١] .

كذلك، سيكتب عمر تالون في ٦ تموز/ يوليو ١٦٤٨ متحدثاً عن الولاة :

" لقد نظموا منذ خمسة عشر عاماً، بحسب المناسبات، ومنذ إحدى عشر عاما كاملاً (أي منذ عام ١٦٣٧) سنراهم في المقاطعات كلها. [٢] "

إن كون المرسوم أمر بإرسال الولاة في المقاطعات كلها، واعتكاف أنطوان لوميتر في السنة ذاتها يشكل بالطبع تزامناً عرضياً بحتاً، كان يمكن أن يفصل بينهما ثلاث، أو أربع، أو خمس سنوات على الأكثر. كما أن كليهما نتيجة تطورين متوازيين أثر أحدهما - كما نعتقد – بقوة في الآخر (لاسيما بالتأكيد تشكل جهاز المفوضين على عقلية الضباط، وبالعكس).

فإذا عبرنا من الولاة إلى الجهاز الهام الآخر في الملكية المطلقة، أي مجلس الملك، سنحظى بوجود عمل هام لرولان مونييه (Mousnier) [٣].

---

[1] ل. س. ص ٧٨

[2] عمر طالون، مذكرات، مجموعة المذكرات المتعلقة بتاريخ فرنسا، نشرها بوتيتو و مونميركيه، باريس، الجزء ٤١، ص ٢١٠.

في دراسته عن *المؤسسات الملكية*، يفحص باجيس هذه الشهادة، ويشكك في صحتها، فهو يعتقد أن التاريخ الحاسم يمكن أن يكون تاريخ قانون ١٦٤٢ الذي يشارك أمناء الصناديق بوزراء المالية، والنواب في التقسيم (ص ١٠٢-١٠٧)

وفي كتابه الأخير الذي طبع بعد وفاته، *ولادة العصر العظيم*، يبدو أنه عاد إلى التاريخ ١٦٣٧.

" يبدو أن ريشيليو لجأ أكثر فأكثر إلى خدمات أمناء الصناديق في العدل، والشرطة، والمالية، كما كانت العادة في تسميتهم، وبدءاً من العامين ١٦٣٦ و ١٦٣٧، أي بعد أن بدأت الحرب المفتوحة ضد ملك إسبانيا والإمبراطور، وقد تكررت في كل المقاطعات، وتوالت بانتظام تقريباً. " (ص ١٣٤).

[3] رولان مونييه : مجلس الملك منذ موت هنري الرابع، وحتى الحكومة الشخصية للويس الرابع عشر، مقطع من *دراسات التاريخ الحديث والمعاصر*، ١٩٤٧.

يكفي أن نعطيه الكلام لنستنتج ونفهم التوازي بين ولادة وتطور الينسينية الأولى (١٦٣٦-١٦٦٩) وتشكل هذا العضو الأساسي في الحكومة المركزية.

" منذ عام ١٦٢٢ إلى عام ١٦٣٠ حصلت الأزمة الأكثر حسماً في نمو مجلس الملك " (ص ٣٦-٣٧) : " بعد قانون ٢١ أيار/مايو ١٦١٥ الذي أعاد تنظيم هذه المهام (المقصود المهام الموجهة لتحضير الملفات المقدمة لمختلف أقسام المجلس. ويعد تشكيلهم حتماً علامة دالة على تطور المجلس، الكاتب)، سيكمل قانون ٦ آب/أغسطس ١٦١٩ مهام مجلس المالية : أربع مهام كانت كل واحدة منها محملة بعدة التزامات ضريبية، موزعة على فرنسا كلها، وعلى العديد من المناطق المالية القريبة خارج فرنسا، لكنها كانت تشكل مجموعتين أو ثلاث مجموعات متفرقة... لم يغير هذا التنظيم شيئا قبل عام ١٦٦٦. "

يبدو أن قانون باريس الكبير في ١٦ حزيران/ يوليو ١٦٢٧ أقر لمجموع المجلس عشر مهام أخرى... بالإضافة إلى هذه المهام الدائمة خلقت مهام مؤقتة (ص ٥١-٥٢). بتناوله مشكلة وضع كل من هؤلاء المستشارين وأعضاء المحاكم العليا، يقول لنا مونييه : على العكس من ادعاءات أعضاء المحاكم الذين يعتقدون أنهم أعلى من المفوضين، " إن مستشاري الحكومة يعدون أنفسهم كـــ "مجموعة" من الضباط. ولديهم مهمة " دائمة تمنح المفوضين (commissaires) رتبة شرف دائمة". " وهم يتمتعون بعلامات كبار ضباط المملكة كلهم، وتحدد نفقاتهم وتختم بالختم الملكي، ويؤدون القسم المعتاد للضباط الآخرين ؛ والخيار الخاص الذي يقوم به المللك حول شخصهم هو امتحان لأخلاقهم وكفاءتهم. وأخيراً مهمتهم غير مقيدة أو محدودة بأي زمن ". وأكثر من ذلك، إذ يتمتعون أيضا بفوقية : فتكليفهم لا

يمكن شراؤه. عليهم إذن أن يتمتعوا بمكانة اجتماعية ومزايا خارج المجلس، وحق التقدم (التصدر) في المحاكم العليا، بينما لا يتمتع الأمناء (الموظفون) العاديون بأية مكانة بأنفسهم خارج مهامهم. يقر الملك رسمياً هذه النظرية. منذ عام ١٦١٦، يمنح حارس الأختام (وزير العدل)، وهو أمين بسيط، الحق في رئاسة البرلمان وكأنه رئيس القضاة، أي ضابط في المملكة : إن وظيفة رئيس المستشارين تفرض التصدر والسيطرة خارج المجالس على أعضاء المحاكم العليا. إذ يوزع ، لاسيما منذ ١٦٣٢، لمستشاري الحكومة الأقدم والأخلص له، رسائل تكاليف مستشاري الشرف للدولة، تسمح لهم بحضور المجالس القضائية، وإبداء الرأي في جميع غرف ومجالس البرلمان، بما فيه المجلس السري، بالمكانة التي لهم في المجلس، مبيناً جيداً بذلك أن وظيفة مستشار تجر معها رفعة تُحفَظ في كل مكان. يفرض قانون أيار / مايو ١٦٤٣ على محامي البرلمانات الذين يريدون ممارسة مهنتهم في المجلس أن يؤدوا قسماً جديداً أمام رئيس القضاة أو حارس الأختام، على الرغم من القسم الذي أدوه في البرلمان، لأن المجلس " محكمة أعلى من البرلمان". وقوانين المجلس لعام ١٦٥٤، في الأول من نيسان/ أبريل ١٦٥٥ و ٤ أيار/ ١٦٥٧ تنطق باسم الملك الكلمة الحاسمة وتصف المجلس في أقسامه الثلاث، مجلس الدولة والمالية، والمجلس الخاص، ومجلس المالية، بـــ " المجموعة الأولى للمملكة " (ص ٦٠ -٦١).

إن سلطة المجالس المذكورة كبيرة مما يجعل الملوك الذين أرادوا دائماً أن تكون لقرارات مجلسهم سلطة مماثلة، وأن تكون أقرت في حضورهم كما يشهدون في كل مناسبة "، وهي كلمات تبين جيداً أن المجلس كله بكامل أعضائه يتمتع بسلطة الملك كلها. فاضطرت المحاكم العليا للاعتراف للمجلس بكل سلطة على قوانينها. ونحو عام ١٦٤٢، يرى المجلس أنه، مسلحاً بسلطة

الملك، القاضي الأعلى، يمكنه أن يلغي و ينقض أي قانون أُقرَّ ضد التعليمات، أو ضد السلطة الملكية، أو ضد المنفعة العامة، أو ضد حقوق العرش. كان من الصعب عدم إيجاد عدد من القرارات التي تدخل في حدود تعريف واسع ومريح كهذا (ص ٦٢).

وأخيراً، لكي نصور بوضوح المسار، نود أن نذكر نتائج السيد مونييه كاملة :

" أخذت الأقسام الأخرى للمجلس أيضاً كل سلطة على أحكام " القضاء والشرطة " في المحاكم العليا. لم تكن هذه المحاكم تناقش سلطات المجلس الخاص، ومجلس الدولة والمالية في بعض حالات محددة جداً ومتوقعة في القوانين. كان بوسع المجالس أن تعلق قوانينها بعد تقديم عريضة من أحد الأطراف كعرض لخطأ حاصل، أو التماس إعادة نظر قائمة على الخدعة (التدليس) والمفاجأة من الخصم – كان مقدمو العرائض يفحصون ملف القضية ؛ فإذا قدروا أن العريضة مبررة، يقدمون تقريراً عنها للمجلس. فإذا أقر المجلس النتائج التي تقدم بها المقرر، لا تحكم بالقضية، عندها تعيدها إلى المحكمة، فيحاكم كاتب التوقيف، الذي كان يطالب من جديد بالحكم في القضية. ويمكن للمجلس الخاص أيضاً أن يثير قضية بموجب عريضة مقدمة من أحد الأطراف، فإذا كان للخصم أقرباء أو حلفاء في المحكمة المعنية (أب، ولد، صهر، عم، ابن أخ أو ابن عم)، وإذا كان للرؤساء أو المستشارين مصلحة ما في القضية، وإذا كانوا رجعوا لوثيقة أو طلبوا معونة من أجل الخصوم، عندها يعيد المجلس القضية إلى محكمة أخرى، أو يحكمها بنفسه. عندما يكون هناك شك في مسألة معرفة أية محكمة عليا عليها أن تحكم، يقرر المجلس الخاص عن طريق " قانون الحكم ". وأخيراً عرف المجلس الخاص

اعتراضات ممهورة بختم مكتب الدعاوي (lettre d'offices)، لأن على الملك وحده أن يختار ويعين مأموريه.

لم تكن هناك مناقشات على السلطات كلها التي فرضتها الضرورة، وقوتها العادات، وكرستها القوانين. لكن المجالس تحتفظ بالتماسات إعادة النظر وعروض الأخطاء، وبدلاً من إعادة القضايا لحكم جديد، كانت تنقض بموجب سلطتها أحكام المحاكم، ثم تحكم بنفسها على القضية الأساسية. كانت تعلق تنفيذ الأحكام أو تنقضها بموجب عريضة بسيطة مقدمة من المجلس. ومن جهة أخرى، يحتفظ المجلس الخاص بالقضايا التي أرسلت إليه من أجل " قانون الحكم "، ويحكم عليها بنفسه. كان الملك يقدم استدعاءات عامة وبمبادرة شخصية إلى معالجين، وجليسي أمراء، وثوار نبلاء أو معارضين، من مدن أو أفراد كانت تستسلم، حتى يحكم في قضاياهم حكماً نهائياً (لا يقبل الاستئناف) في المجلس. كان كل ذلك يذهب بعيداً، لأنه علينا ألا ننسى أن أحكام المحاكم العليا كانت غالباً تصدر عن قضايا قد نعدها قضايا إدارية. كان لدى المحاكم العليا " الجنح" (" la " police)، وكان ما يتعلق بملاحظة المراسيم والقوانين والمخالفات التي تحصل فيها. لكن المجالس أصبحت محاكم عليا فعلية، إذ كانت تجرد المحاكم من سلطتها القضائية، ولا تترك لها سوى شرف اللقب.

لكن المحاكم لم تكن تخضع لذلك ؛ فقد ساهم تطور المجلس في نمو عدائها، وإطلاق ثورتها في عام ١٦٤٨. في العديد من المرات، في عام ١٦١٥، و١٦٣٠، و١٦٤٤، و١٦٥٧، أعادت قوانين المجلس للمحاكم العليا وللقضاة العاديين " السلطة القضائية المتنازع عليها "، في القضايا بين الأفراد. وقد حاول الحاذق سيجبيه حتى الحصول عام ١٦٤٤ على تصديق بحت

وبسيط للمراسيم بإرساله إلى المحاكم كل القضايا التي تتعلق بتنفيذ المراسيم المصدقة في هذه المجموعات، ماعدا إذا كانت أجرت عليها تعديلات ألغاها المجلس عن طريق حكم فاصل. ومرات عديدة، ثمة قوانين وقرارات وتصريحات أقرت أن " الأحكام المقدمة للمحاكم العليا لا يمكن أن تُنقض أو تُؤجَّل، إلا بالطرق القانونية التي تسمح بها القوانين "، أي التماس إعادة نظر وعرض خطأ حاصل، ليس بتقديم عريضة عادية للمجلس، مما قد يسمح بإنقاذ السلطة الإدارية للبرلمان. طالب مجلس غرفة القديس لويس من جديد بملاحظة القوانين حول هذه النقطة، في ١٧ تموز/يوليو ١٦٤٨، وحصل على وعد بذلك بموجب تصريح ٢٤ تشرين الأول/أكتوبر ١٦٤٨.

لكن ذلك كان بلا جدوى ؛ فقد استمرت هذه الممارسات كلها واتسعت شيئاً فشيئاً. إذ تعددت الاستدعاءات العامة بمبادرة شخصية، والأحكام التي لا رجعة فيها على قضايا خاصة ابتدائية ونهائية، وتعليق ونقض لأحكام من كل نوع، لاسيما تلك التي تخص ملاحظة المراسيم والقوانين. ففي عام ١٦٣٢، كانت كل الأحكام المنطوقة في المحاكم العليا، ماعدا برلمان باريس، تنقض " في مجلس الدولة أو المجلس الخاص، مع أن الملك لم يكن حاضراً ". كان برلمان باريس مازال يتمتع بمزية خاصة مفادها أن " أحكامه لا يمكن أن ينقضها إلا المجلس الأعلى، بعد سماع رئيسها الأول وأعوان الملك. ولكن، في عام ١٦٤٥، إن مجلس المالية هو نفسه من نقض حكما للبرلمان يمنع إقامة رئيس في سان - كانتان بموجب عريضة قدمها السكان، ولم يتمكن البرلمان من الحصول من الملك على نقض لحكم مجلس المالية عن طريق المجلس الأعلى. وعندما أصر البرلمان، مدعوماً بالمحاكم الأخرى. حتى بعد إخفاق لا فروند (La Fronde)، حتى عام ١٦٦١، حاربت المحاكم، واعترضت، وأطلقت أحكاماً مناقضة لأحكام المجلس،

ومنعت تنفيذ أحكام مجلس الملك، وأدانت تلك التي كانت تطعن فيه. تدريجياً، كان عليها أن تتراجع. وقد استنفد لويس الرابع عشر في بداية حكمه الشخصي إخفاق هذه المحاكم ؛ إذ كان عليها كلها أن تعترف بالسلطة العليا للمجلس كهيئة على أحكامها كلها، وبفوقيته العامة والشاملة.

كما حصل بالنسبة إلى المجلس، هاجمت المحاكم العليا لجان المجلس التي يكلف بها الملك للحكم في بعض القضايا التي كانت تهم الدولة، وهاجمت كتاب العرائض ومستشاري الدولة، والمفوضين الموزعين في المقاطعات بسلطتهم في النطق بأحكام نهائية، الذين تحولوا بسرعة إلى ولاة. كانت المحاكم تقول إن معرفة كل هذه المواد التي " ترقد في القضاء المتنازع عليه " وكل ما يخص ملاحظة المراسيم والقوانين يخص القضاة العاديين في الحكم الابتدائي، ويخصها في الاستئناف، ولا يمكن لمجلس خاص أو عام، جماعي أو فردي أن يجردها منها. إن أعيان (أشراف) ١٦١٧، وأغلبيتهم أعضاء في المحاكم العليا، وجمعية غرفة سان – لويس لعام ١٦٤٨، تطالب بهذه المبادئ، وتطالب برفض كل هذه اللجان، وقد أعطي الوعد بتصريح ملكي في ٢٤ تشرين الأول /أكتوبر عام ١٦٤٨.

لكن لوبريه (Le Bret) شرح أن الملك كان أراد بمرسوم بلوا (Blois) (المادة ٩٨) أن يرسل كل مادة إلى المأمورين المعروفين في القضايا الخاصة، قضايا الأفراد، لا " عندما يتصل الأمر بقضايا عامة والتي تمس الدولة ". إذاً " يمكنه أن يوكل الأشخاص الذي يريد ". وهؤلاء الأشخاص هم أعلى من المأمورين أثناء تأدية وظائفهم. أضاف سكرتير كولبير أن قانون بلوا، وقانون ٢٤ تشرين الأول/ أكتوبر ١٦٤٨ بما أنهما سلبا من الملوك عن طريق عنف الشعوب، يعدان لاغيين لعدم كفاءتهما ". أما

الملك الذي حافظ قبل عام ١٦٤٨ على المأموريات والمأمورين ضد كل المطالبات، يعيدها بعد عام ١٦٤٨، حالما تمكن من ذلك.

غصباً يتوضع في سلك المأمورين هذا المجموع من المأمورين الملكيين، والمجلس، والولاة الصادرين عنه والذين يقدمون له التقارير، وكانوا يمارسون عوضاً عن العاديين الوظائف الأساسية التي كانت تسمح للملك باستعادة سلطته على المجموعات الضعيفة والمضطربة بسبب إمكانية شراء المهام والحق السنوي.

وفي عام ١٦٦١، بدلاً من تشكيل مجموع المحاكم المفككة من كوريا ريجيس (Curia Regis)، بالقيام بالوظائف المتعددة، تحت المراقبة العليا للملك بمساعدة بعض الرجال الموثوق فيهم، الذي يهتم بخاصة بالقضايا الخارجية والحرب، نجد مجلساً متعدد الاختصاصات (المزايا)، السياسية، والإدارية، والضريبية، والقضائية، أعلى من كل محكمة، ومقسم إلى عدة أقسام لديها عمل أكثر تنظيماً يقوم به فريق عمل تم اختياره جيداً وحصل على التأهيل المطلوب، أفضل مما كانت عليه الحال في عام ١٦١٠، على الرغم من أن هذه النقطة مازالت الأضعف في مجلس الدولة (ص ٦٤ -٦٧)."

إن تشكيل جهاز من المأمورين وثيق الارتباط بالسلطة المركزية، كانت مهمته الأساسية فرض سيطرة الملكية المطلقة، لا يمكن حتماً أن يبقى حدثاً منعزلاً في مجموع المجتمع الفرنسي. فالجسم الاجتماعي بنية كلية، كل تغيير لعضو هام فيها يجر تغييرات ملازمة للأعضاء الأخرى. وقد أظهرت التحليلات الماركسية للدولة منذ أمد بعيد أن جهازاً بيروقراطياً ما ليس بعامة قوياً بدرجة كافية ليفرض – من نفسه – سيطرته على مجتمع ما [١]. نحن لا

[1] قد يتضح لنا أن هذا التأكيد خاطئ في حالة الحكومات النفعية الحديثة – مع أنني لا أعتقد ذلك. لكنه على أية حال صالح حتى نهاية القرن التاسع عشر.

نفهم عمل البيروقراطية إلا بمقدار ما ندخلها في مجموع الروابط بين الطبقات الاجتماعية. إن حكومة الملكية المعتدلة، المستندة إلى المأمورين، وعلى المحاكم العليا تفترض التحالف بين الملكية والشعب، كما إن حكومة الملكية المطلقة، المستندة إلى المجالس والولاة تفترض سياسة توازن الطبقات بين من جهة طبقة النبلاء، ومن جهة أخرى المأمورين والشعب. فإذا نظرنا إلى أصلها، كان تطور الملكية المطلقة يجر هكذا، بعد الانتصار على طبقة النبلاء، وإلى جانب هدم ضعف الإرادة في استقلالية تلك الطبقة (وهو يبدو لنا بالمناسبة هدم لا يُنجَز قبل النصف الثاني من القرن السابع عشر، خلال حكم لويس الرابع عشر)، وبتحوله من طبقة نبلاء السلاح إلى نبلاء المحاكم، سياسة تقارب بين الملكية والارستقراطية. هذا، وقد فرضت هذه السياسة مخاطر، كان أهمها تدخل الأرستقراطية في الأجهزة البيروقراطية من المفوضين و المأمورين، تدخلاً كان يخشى أن يحدث بطريقة مماثلة تقريباً لتدخل البرجوازيين في المأموريات في زمن التحالف بين الملكية والشعب. كان من المهم إذاً بالنسبة إلى الملكية المطلقة : أ) أن تحافظ على الطابع المستقل، فوق طبقات " الجهاز المركزي " – مما كان يفترض إمكانية كبح التأثير السياسي للنبلاء - وللوصول إلى ذلك ؛ ب) المحافظة على الطابع البرجوازي البحت للوظائف التي كانت المنظمة السياسية للشعب.

من الواضح أن الإجراء الذي سمح للملكية بالحصول على هذه النتيجة هو لا بوليت (La Paulette)، وتنظيم مؤسسات (institutionalisation) لإمكانية بيع وشراء الوظائف الذي أبعد عنها نهائياً الأرستقراطية. من الصعب جداً أن نقول اليوم ما إذا كان هذا الإجراء اتُّخذ بوعي كامل لنتائجه ومزاياه السياسية، أم أنه استُوحي في البداية في المقام الأول عن طريق الهم المالي. مازلنا نفتقد لدراسة جدية عن خلفية هذا القرار.

ومع ذلك فقد وضح مونييه - وحلل ببراعة – عدداً معيناً من الصراعات الأيديولوجية التي رافقت تبني الحق السنوي، كما رافقت التمسك به، صراعات تبدو لنا هامة أيضاً لدراسة ولادة الينسينية، ولهذا فنحن نذكرها باختصار.

من خلال الوثائق التي ذكرها مونييه، لم يظهر الموقفان في الوقت نفسه ؛ أي موقف بيلييفر (Bellièvre) الذي يعبر عن معارضة المأمورين [١] ، للابوليت، الذي ظهر منذ عام ١٦٠٤، والآخر، مع أنه نُسِب في وصية ريشيليو إلى سولي (Sully)، لا يبدو بالنسبة إلى مونييه مؤكداً إلا بدءاً من تاريخ لاحق. على أية حال، في عام ١٦١٤، فقد ظهرت أمام الجميع. " وقد ذكرها العديد من النقاد الذين قدموا براهين لصالح لا بوليت وقت الحكومات العامة عام ١٦١٤، أو جمعية الأشراف عام ١٦١٧ " (ص ٥٦١).

هذا ويمثل بيلييفر عقلية كبار المأمورين في نهاية حروب الدين الذين كانوا يأملون أن يصبحوا دعائم الدولة الملكية، وأن يحصلوا من ذلك على منافع. كانت الفكرة الأساسية لهذا المنظور فكرة التكاليف الكبيرة الممنوحة مجاناً، أو مقابل مبالغ زهيدة كتعويض على الإخلاص للملك والخدمات المبذولة له. لكن لا بوليت حطمت هذا الوهم. " لم يعد باستطاعة الملك أن يختار مأموريه، لأنه سيكون عندها مجبراً على قبول المرشح الذي دفع الحق السنوي، الذي قدمه هذا المأمور. كان بإمكان الضعفاء والفاسدين الحصول على التكاليف فقط بسبب ثرواتهم... لم يعد بوسع الملك أن يعطي تكليفاً لخادم مخلص للملك، ولا تعويض قاضي إذا لم يتلق رسم الخضوع...

[1] سنجد خلال القرن السابع عشر كله معارضة أرستقراطية على الضريبة السنوية، وعلى إمكانية بيع وشراء التكاليف، لكنها ستعبر عن بعد مختلف كلياً.
(انظر حول ذلك : كتاب مونييه : " *بيع التكاليف وشراؤها خلال حكم هنري الرابع ولويس الثالث عشر* ".

ارتفعت التكاليف إلى أعلى الأسعار إلى حد لم يعد بإمكان البرجوازيين أن يعينوا أبناءهم في المحاكم العليا، ولا حتى كذلك رؤساء أو مستشاري البرلمان. فامتلأت البرلمانات بأبناء المضاربين التجاريين، وأصبحت العدالة فاسدة وتدعو للازدراء [١] . " " لم يعد المأمورون مأموري الملك، إذ أصبحوا مأموري مالهم (صرة نقودهم) [٢] . " كانت هذه الأدلة كلها مبرَّرة إلى حد كبير، لو كان المأمورون بقوا العنصر الأساسي لجهاز الدولة. وهم يفقدون بالمقابل وزنهم في منظور الملكية التي تسعى بالتحديد لتأسيس جهاز بيروقراطي خاص سيجرد سلك المأمورين من الكثير من أهميته.

ومع ذلك، للتأكيد على العلاقة بين موقف بيلييفر والتطور اللاحق للينسينية، اسمحوا لي أن أستشهد ببعض الأسطر من *ذكريات* أرنولد دانديي، التي يرفقها بذكرى رفض شراء تكليف لمنصب سكرتير دولة، مقابل مئة ألف ليرة، عام ١٦٢٢ : " أشارت الحاشية أنني ارتكبت خطأً جسيماً ، ولكن يمكن أن تُغفَر لأنها جاءت إلى القصر في ظل هنري الكبير، كما كنت بالغ الثقة بأن يكفي أن يعمل المرء ليصبح جديراً بالتكاليف ليأمل الحصول عليها، كما كان في السابق، من دون مال [٣] . "

أما بالنسبة إلى أدلة أنصار الخراج السنوي – أي – في بداية السلطة المركزية - يليها بعد ذلك أيضاً أدلة المأمورين أنفسهم عندما سيضيعون كل أمل في بداية القرن – وهي أيضاً مشروعة ومميزة جداً. فإذا ألغي الخراج السنوي، فإن " ... الأمراء والإقطاعيين ألحوا على الملك لكي يسلم التكاليف الأساسية للمقاطعات إلى الذين سيحددونهم له، الذين نتيجة لذلك سيقولون

---

[1] مونييه، ص ٢١٠- ٢١١.

[2] المكتبة الوطنية الفرنسية، (p.*15. 894*)، ص ٥٤٥. لم يذكر مونييه هذا الاقتراح، مع أنه حلل براعة أطروحة بيلييفر (Bellièvre).

[3] مذكرات روبير أرنولد دانديي هي المجموعة الجديدة للمذكرات لخدمة تاريخ فرنسا، قدمها ميشو وبوجولا، السلسلة الثانية، الجزء التاسع، ص ٤٣٧.

بعدها أنهم مؤتمنون لهؤلاء الإقطاعيين، ومدينون لهم، لا للملك... وهذه عقبة ستزيد من فوضى الرابطة "، أو أن " الخراج السنوي سبب في كون المأمورين مرتبطين مباشرة بالملك، وبالنتيجة هم مخلصون له ويكونون له المحبة [١] ... "

هذا الدليل – أي التأثير المحتمل للكبار على توزيع المفوضين – الذي قد يكون عبثياً في زمن الملكية البرجوازية ومعادياً للإقطاعية يصبح أكثر فأكثر مشروعاً بمقدار تطور الملكية المطلقة التي كانت تقترب تدريجياً من طبقة النبلاء. أضف إلى ذلك أن إمكانية شراء التكاليف كان يضمن هذه الملكية نفسها ضد مخاطر تطور إقطاعية كبار المأمورين. ثمة هنا مسار اجتماعي قائم بذاته علينا يوماً أن ندرسه عن قرب، ولكنه يستخلص من قبل على نحو حاسم من الدراسات الجميلة للسيد مونييه.

فإذا عبرنا الآن إلى المأمورين، يكفي أن نقرأ أي جزء من الذكريات لنستنتج إلى أية حد كان حكم لويس الثالث عشر مليئاً بالصراعات بين البرلمان والسلطة المركزية. ليس المهم أن نلح طويلاً على هذه النقطة في الصفحات القليلة لهذا الفصل، سنكتفي بذكر ثلاث نقاط من *ذكريات* عمر تالون، تبدو لنا هامة بوجه الخصوص بالنسبة إلى المسألة التي تهمنا معرفتها [٢] :

أ) في المنافسة المستمرة بين البرلمان والسلطة المركزية، تشكل السنوات بين ١٦٣٦ و ١٦٤٣

مرحلة صراع كثيفة بخاصة، يذكر تالون خلالها نزاعين كبيرين : مرسوم كانون الأول/ديسمبر ١٦٣٥، الذي عين أربعة وعشرين مستشاراً ورئيساً للبرلمان، والذي فجر صراعاً حاداً خلال ثلاثة أشهر، عُلِّقت خلاله العدالة

[1] استناداً على ر. مونييه، ص ٥٦١.

[2] مجموعة المذكرات المتعلقة بتاريخ فرنسا، الأجزاء ٦٠-٦٣.

جزئياً، إذ كان المستشارون مشغولين بخاصة بمحاربة المرسوم، بينما كان الملك ينفي إلى المقاطعات خمسة مستشارين تبين له أنهم كانوا يقودون المقاومة. يهدأ هذا الصراع – في الظاهر – في آذار/ مارس عام ١٦٣٦، بتقليص الملك لعدد من التكاليف التي أوجدت حديثاً، من خمسة وعشرين إلى سبعة عشر، والسماح بعودة المنفيين إلى باريس.

لكن الأمور لم تنته تماماً على الرغم من كل شيء، لأنه " يوم الثلاثاء الموافق ٢٣ آذار/مارس ١٦٣٨، سلم المدعي العام إلى المحكمة حكماً للمجلس، يبلغ الملك بالمعاملة السيئة التي يتلقاها المأمورون الجدد، الذين لا يستلمون أية قضية، ولا يُؤخَذ رأيهم في شيء، ولا يدخلون في غرف التحريات، ولا يشتركون بأية هدايا عينية، كأمر الملك، الخ. " (الجزء ٦٠، ص ١٧٥ -١٧٦)

في هذه اللحظة، يتفجر صراع ثانٍ أكثر حدة أيضاً –نتيجة سجن بعض الأفراد الذين نظموا يوم الأربعاء ٢٥ آذار/مارس ١٦٣٨ اضطراباً " للاعتراض على عدم دفع إيرادات دار البلدية ". نحن نعلم أنه من بين من كانت الشرطة تبحث عنهم – لأنه نجح في الاختباء – كان هناك أيضاً أبو باسكال نفسه. هذا، وقد كان البرلمان يعتقد أن عليه، لا على المجلس، أن يهتم بهذه القضية " ناهيك عن أنه كان استثنائياً أن تُرفَع قضية على هؤلاء الذين أحدثوا ضجة ما في مطالبتهم لمالهم " (ل. س.، ص ١٧٧).

وفي يوم الأربعاء ٣١ آذار/مارس نُفي رئيسان ، هما باريون وشارتون، وثلاثة مستشارين إلى المقاطعات بعيداً عن العاصمة. هذه المرة لن يُسمَح لهم بالعودة قبل عام ١٦٤٣، عند موت الملك لويس الثالث عشر.

يبين هذا كله بوضوح الخلفية البرلمانية لتلك السنوات الحاسمة في ولادة الحركة الينسينية. أضف إلى ذلك أخيراً أننا نجد في العام ١٦٤٤ صراعاً مماثلاً يعارض أنا دوتريش (Anne d'Autriche) ومازاران (Mazarin) بالبرلمان الذي يدافع عن أنطوان أرنولد وباركوس اللذين كانت الملكة تود إرسالهما إلى روما (ل. س.، ص ٢٧٨ -٣٠٤)

ب) كان لدى عمر تالون الانطباع – بوجه حق أو بغير وجه حق – عن تحول حصل في العلاقات بين الحكم الملكي والبرلمانات، تحول يحدد بوضوح طبيعته وحقبته في خطابه عند الجلسة العلنية التي عقدها الملك في ١٥ كانون الثاني/يناير ١٦٤٨.

" سيدي، إن مجلس ملوكنا في جلستهم العلنية كان دائماً حدثاً احتفالياً، متألقاً وفخماً...

ولكن :

في الماضي، كان الملوك أسلافكم، في أيام مماثلة يطلعون شعوبهم على القضايا الهامة للدولة، وعلى قرارات الحرب والسلم، فيأخذون حولها رأي برلماناتهم ويعطون الإجابات لحلفائهم. لم تكن هذه التصرفات تُعَّد، كما هي ليست في الوقت الحاضر، مؤثرات قوة عليا تزرع الرعب في كل مكان، بل كاجتماعات للقرار والمشورة.

ويشير بعد ذلك على حالة ١٥٦٣ حيث :

ذريعة الدين، ورفض رجال الكنيسة المساهمة في حرب مقدسة يجعل هذه المرة التجديد محمولاً.

إنه شيء غريب أن يكون ما حصل مرة واحدة لا سابق له، ما يمكن أن نؤكد أنه كان مخالفاً لمبدئه، يصبح اليوم استخداماً عادياً، لاسيما منذ خمسة

وعشرين عاماً، إذ تمت ممارسة هذه الطريقة في القضايا العامة كلها، وفي الاحتياجات المفتعلة أو الحقيقية للدولة !..
منذ عشر سنوات، سيدي، المجموعة مليء بالألغام، والفلاحون مرغمون على النوم على القش...، الخ (ل. س.، ص ١١٤ - ١١٨.)

هكذا، نجد من جديد، الحقبة نفسها من ١٦٢٣ إلى ١٦٣٨، على الأقل في وعي أحد أكبر ممثلي الاستياء من القضاة.

ت) يبدو لنا من المهم أن نذكر أننا نجد من وقت إلى آخر لدى تالون – الذي لا علاقة له البتة

بالينسينية، بل إنه يوجه اللوم للينسينيين، لبنيون (Bignon) على سبيل المثال (الجزء ٦٠ ، ص ٣٥) " طبع خجول، حذر، يشعر بالخشية من الإخفاق أو الإساءة " كذلك كونه " امتنع عن الوصول إلى التطرف، خشية أن يخالف ضميره، أو يصبح مسؤولاً عن حدث فاشل " – أي ذكر رغبة بعض المأمورين في التحرك ضد الحكم المطلق الملكي بترك تكاليفهم. هكذا يشرح لنا أن أخاه الأكبر " ضجر من تكليفه كمحامٍ عام... كانت الوظيفة شاقة بالنسبة إليه... وكانت الحكومة قاسية [1]، لأن الأشياء كانت تحدث بالسيطرة لا بالتفاهم " (الجزء ٦٠، ص ٢٧) أو أنه عندما يقول لنا أنه أمام تحديث الملك الذي في جلسته العلنية عام ١٦٣٢، أخذ أصوات رؤساء البرلمانات بعد أصوات الأمراء والكاردينالات (وهو تحديث يصبح نهائياُ بعد هذا التاريخ). " فوجئ السيد الرئيس الأول بقوة... لدرجة كاد فيها أن يتوسل للملك لكي يعفيه من تكليفه، ويسمح له بالانسحاب " (ل. س، ص ٥٣).

---

[1] صحيح أن جاك تالون ترك مهمة المحامي العام ليصبح مستشاراً للدولة، كذلك الأمر بالنسبة إلى والد باسكال الذي بعد أن باع تكليفه كرئيس في محكمة المساعدات في مونفيران عام ١٦٣٨، دخل إلى بيروقراطية المفوضين. لكن حالات العبور الفردية من مجموعة اجتماعية إلى أخرى لم تغير أبداً شيئاً في التنافس بين المجموعات، ولا في النتائج الاجتماعية، والسياسية، والأيديولوجية لهذا التنافس.

من الواضح أن هذا التوتر بين الملكية والمأمورين تجلى حتى في أسعار التكاليف، والسيد مونييه الذي حاول أن يؤكد ذلك بفضل سلسلة من الأبحاث المهمة، يتوقف عند الأرقام التالية : كان ثمن تكليف مستشار في روان عام ١٥٩٣، ٧٠٠٠ جنيهاً ؛ وفي عام ١٦٢٢، ٤٠٠٠٠ ؛ وفي عام ١٦٢٦، ٦٦٠٠٠ ؛ وعام ١٦٢٨، ٦٨٠٠٠ ؛ وعام ١٦٢٩، ٧٠٠٠٠ ؛ وفي ١٦٣١، ٧٤٠٠٠ جنيهاً ؛ وفي ١٦٣٣، ٨٤٠٠٠ ؛ وعام ١٦٣٤، ٨٠٠٠٠ ؛ وعام ١٦٣٦، ٧٩٠٠٠ ؛ وعام ١٦٣٧، ٨٥٠٠٠ ؛ ١٦٤٠، ٦٧٠٠٠ ؛ عام ١٦٤١، ٢٥٠٠٠ ؛ ١٦٤٢، ٥٥٥٠٠ ؛ وعام ١٦٤٣، ٦٢٥٠٠ (ل. س.، ص ٣٣٥).

وفي باريس حيث المعطيات " خاضعة أكثر للكفالة " يتوقف مونييه عند الأرقام التالية : عام ١٥٩٧، ١١٠٠٠ جنيهاً ؛ ١٦٠٠، ٢١٠٠٠ ؛ ١٦٠٦، ٣٦٠٠٠ ؛ ١٦١٤، ٥٥٠٠٠ ؛ ١٦١٦، ٦٠٠٠٠ ؛ ١٦١٧، ٧٦٥٠٠ ؛ ١٦٣٥، ١٢٠٠٠٠ ؛ ١٦٣٧، ١٢٠٠٠٠.

صحيح أنه حدث إذن داخل الأزمة العامة انخفاض في منطقة النورماندي بدءاً من عام ١٦٣٣، وفي باريس عام ١٦٣٥ توقف للارتفاع المستمر في أسعار التكاليف الأكثر طلباً. يبدو لنا أنه من المحتمل أن يكون هناك تأثير متبادل، ما يدعوه بياجيه " صدمة رجعية "، ولهذا التوقف في ارتفاع الأسعار (ما عده المأمورون حدثاً طبيعياً)، وأثره في استيائهم وتحولهم على الينسينية، وعلى العكس لتطور الأيديولوجية الينسينية وأثرها في ارتفاع الأسعار.

ننتقل الآن من الروابط بين البرلمانات والسلطة المركزية إلى الصلات بين هؤلاء البرلمانيين أنفسهم والحركة الينسينية. من المؤكد أن بوسعنا أن نذكر أيضاً عدة حالات فردية من المستشارين المشجعين للينسينية،

وحالات أخرى لمستشارين أعداء لها. لكن الصعوبة تكمن بالتحديد في إمكانية الإقرار بأثر هؤلاء وأولئك في كتلة المستشارين الذين نجهل عقليتهم، وحتى ببساطة عدد هؤلاء الذين كان لهم موقف عدائي واضح، أو موقف مشجع واضح تجاه الحركة التي تهمنا. كذلك، وقبل أن نفحص بعض حالات ترجمات (سيرة) لشخصيات ينسينية مؤكدة، سنكتفي بذكر أربعة أمثلة تبدو لنا نمطية لكونها تتصل بشخصيات لم تكن ينسينية، ولا ضد الينسينية، كما لكون هذه الشخصيات الأربع تتمتع بنفوذ في حياة البرلمان، كشخصية بروسيل (Broussel) الذي نعرف دوره في " لافروند "، وباريون (Barillon)، ولا موانيون (Lamoignon)، ودوموليه (De Molé). لا أحد منهم ينسيني بمعنى الكلمة، ويعد دو موليه حتى عدواً أكيداً لبور -روايال، إذ تفرض مصلحة مهنتهم ألا يتورطوا مع المجموعة المضطَّهدة، ومع ذلك، نجد أن ثلاثة منهم أيدوا الحركة في بعض الأوقات.

وواقع الأمر أن جيربرون (Gerberon) يقول لنا في كتابه " *تاريخ الينسينية* " [1] (الجزء الأول، ص ٣١٠ و ٣١٥) أن بروسيل في عام ١٦٤٩ كان مكلفاً بكتابة التقرير عن عريضتين " لدكاترة حزب القديس أغوسطينوس "، ودعمهم بكل قواه ضد " السيد دو موليه، الرئيس الأول، الذي حذره أنصار مولان (Molinistes) بقوة من تلامذة القديس أغوسطينوس ". كما نعرف موقف لامينيون المرتبط في الوقت نفسه مع اليسوعي رابان (Rapin) والأوساط المعادية بقوة للينسينية، ومع أصدقاء القديس أغوسطينوس، كما مع هرمان (Hermant) وفالون دو بوبوي (Wallon de Beaupuis).

أما باريون ، الذي كان أحد الزعماء الأساسيين للمقاومة البرلمانية، فقد كان وثيق الصلة بهنري أرنولد، مطران مدينة أنجيه مستقبلاً، وما زالت

[1] *التاريخ العام للينسينية*، ثلاثة أجزاء، أمستردام، ١٧٠٠.

المكتبة الوطنية بباريس تحتفظ بحوالي أربعمئة رسالة وجهت إليه، وقد اهتمت بأطفاله عندما نفي على أمبواز مصطحباً زوجته.

أما عن دو موليه الذي يقول لنا جيربرون أن " أنصار مولان حذروه بقوة " من الينسينية، فنحن نعلم على العكس أنه بدأ يصبح وثيق الصلة بهذه الحركة، لاسيما مع القديس سيران نفسه. كما أن موقف مارتان دو باركوس، من بين آخرين، عام ١٦٤٣، الذي لم يرغب بقبول المال من شخص لم يكن سلوكه مجرداً كلياً من منفعة، فرفضه – ورفض مصالحه بالطبع – كان في الطرف المعادي.

اسمحوا لي بالمناسبة أن أذكر هنا، حول موضوع دو موليه، هذه الحكاية الجميلة المُستخلَصة من حياة الأم ماري ديزانج سويرو، راهبة موبويسون، وفي وقت لاحق في بور -رواياال (وهي بالمناسبة نفسها ابنة محامي من مدينة شارتر)، التي تلقي ضوءاً قوياً على العلاقات بين الينسينيين والأوساط البرلمانية، أكثر مما يمكن أن يقوم به تعداد لثلاثة أو أربعة أمثلة لُخصت باختصار.

" ولما كانت الأم لا تفكر إلا بأن تنال إعجاب الله وخدمته، كان الله مهتماً بحمايتها والدفاع عنها. وقد أعطاها إشارات على ذلك في كل لقاء، ولكن هذه إشارة جدية بالملاحظة. ولكي نشرحها علينا أن نعود إلى أحداث سابقة. كان لسكان بونتواز غالباً مخطط للتحرر من دفع الريع الذي كان يحصل عليه دير موبويسون منذ تأسيسه تقريباً، من الأقاليم و النواحي الأخرى. لم يتجرأ هؤلاء السكان أبداً على إقامة دعوى ضد الدير، طالما كنت تديره راهبة ذات نفوذ ومركز اجتماعي مرموق. ومع ذلك، ولما كانوا دائماً يحفظون هذا المخطط أباً عن جد، ظنوا أن بوسعهم تنفيذه ضد الأم ماري ديزانج، لأنهم رأوا أنها مجردة من كل مساعدة. عندها جهزوا لقضية كبرى،

ولما كنت قضية مدنية، فقد درسها كبار بونتواز في مجالس عدة. ولإنجاح القضية، قرروا اللجوء إلى الكاردينال دو ريشيليو، ولكي يحصلوا على دعمه الكامل بسهولة، جعلوه طرفاً في القضية، معللين ذلك بكونه يمتلك الحق في نصف الريع الذي كان دير موبويسون يحصله من محافظ بونتواز، لأن النصف الثاني كان هبة ملكية. وتدخل الكاردينال بسهولة في القضية من باب المنفعة تلك، وبصفته محافظاً، فادعى أن سابقيه لم يتمكنوا من إلغاء الريع أو بيع هذا النصف من الريع، إذ انتظروا حتى أصبح مُلكاً لأراضي الملك، وأن التمتع به لا ملكيته تعود للمحافظين أثناء حكمهم.

أضف إلى ذلك أن تجار ضاحية بونتواز كانوا قد ادعوا أنهم ليسوا مجبرين على دفع حق الريع عن المنطقة التي كانوا يشترونها من الفلاحين الذين ذهبوا للسوق خارج المدينة، بموجب عينة يطلعون عليها. أما الكهنة القانونيين في سان -مولون، من جهة ثانية، وقد ادعوا أن ربعاً من نصف هذا الحق الذي منحهم إياه الملك في موبويسون يخصهم، انضموا جميعاً مع المدينة إلى الكاردينال. كان هؤلاء الخصوم يأملون الانتصار بسهولة على موبويسون، من خلال حظوة الوزير الذي كان مهتماً بقضيتهم. وواقع الأمر، إذا تحدثنا من الناحية الإنسانية، كان يمكن لذلك أن يتحقق، وكان الجميع على ثقة تامة أن الأم ستُهزَم أمام قوة الكاردينال، وتضطر للاستسلام للأطراف الثلاثة الأخرى.

كانت هذه القضية ضخمة، ومن الصعب دعمها. فقد استمرت المرافعة فيها خلال عامين، وكان هناك دائماً اثنان من سكان بونتواز نائبين عن المدينة لمتابعة القضية. كانوا يختلقون باستمرار حوادث جديدة لتشويش الأمور. وكان من الضروري إقامة مرافعات جيدة، مما شكل عبئاً ثقيلاً على الأم، لكنه لم يؤثر مطلقاً في شيء في هدوئها الذي ظل ثابتاً. كانت ثقتها بالله تتضاعف

من كل ما يمكن أن يسبب الخشية إنسانياً. كانت تجد في قوة خصومه وفي ضعف إمكانياتها أسباباً هامة في أملها بنجاح أعمالها، لأنها ترى أنها فرصة لله لكي يُظهِر عظمته ورحمته. لذلك، عندما كانت ترى الأخت كانديد محبطة، وقد أرهقتها كل هذه النزاعات، وكل هذه الإجراءات، تقول لها معبرة عن ألمها : " الجميع يقول، يا أمي، أننا لا بد خاسرون، وأن سادة المدينة لا ريب يسيطرون على الوضع تماماً "، كانت تجيب : " يا ابنتي، عليك ألا تتعبي وتيأسي. علينا أن نفعل ما بوسعنا، فنحن مضطرون لذلك. لا تقلقي من هذه الإشاعات، ومن التهديدات كلها، فالله هو الأقوى. صحيح أن لدينا خصوماً أقوياء، لكني آمل أن يساعدنا الله. فالخير للفقراء، ونحن أنفسنا فقراء وبلا دخل : وهذان سببان تجعلنا نأمل نجدته، علينا ألا نكل من الصلاة له. "

جلبت صلاة الإيمان والمثابرة هذه نجدة السماء. فبعد انقضاء عامين على الدعوى وضعت القضية المدروسة على المكتب للحكم فيها. ناب عن مدينة بونتواز في باريس ثمانية من السكان الأساسيين للالتماس. كان رجال الكاردينال يتجهزون لكي يقدموا لزعيمهم الجهود الأخيرة لأصدقائهم. وقام الكهنة القانونيون في سان-مولون من جهتهم بالتجهيزات القوية اللازمة. وبدأت الأم بالتوسل بقوة، لا للبشر، بل للملائكة، والقديسين، والله نفسه. يبدو أن هؤلاء الأصدقاء الإلهيين كانوا أقوى في مساعدتها أكثر مما كان عليه هؤلاء الأعداء المتحمسين في معارضتها، لأنه، بينما كانت صلواتها العميقة، شاء الله في اليوم نفسه الذي كان سيحكم في القضية، أن يكون رجال البرلمان في مجلس النواب للحكم في قضية بسيطة، حُكِم فيها خلال وقت قصير جداً، ولما لم يكن لديهم ما يفعلون في ذلك اليوم، طلب الرئيس الأول موليه من كاتب المحكمة في مجلس النواب ما إذا كانت هناك على المكتب قضية مدروسة جاهزة للحكم ؛ فأجاب الكاتب أنه لا توجد سوى قضية موبويسون،

لكنها قضية كبرى ، كأنما ليوحي بأنه لم يعد ثمة متسع من الوقت للحكم فيها. ولما لاحظ الرئيس أن مقرر الدعوى كان حاضراً في المجلس، قال : " لا بأس، سنحكم على هذه الراهبة الصغيرة". ودُرسَت القضية وحُكمَت دون أي التماس. وأُعطي حكم نهائي لصالح موبويسون، المؤهلة تماماً للحفاظ على حق الريع لصالح دير موبويسون، الذي لا يمكن أن يكون أفضل. يؤكد هذا الحكم الأحكام السابقة التي اتخذت منذ أكثر من مئة عام ضد عدة أفراد، بحيث لم يعد بوسع هؤلاء الأفراد أبداً أن يعودوا إليها. أما المدعي العام لموبويسون، دوم بول، فقد كان في باريس للالتماس، في طريقه لمقابلة القضاة، دون أن يعلم أن القضية حكم فيها، علم أخيراً بكثير من التعجب أنها كانت لصالح الأم. كتب بسرعة لإعلامه بهذا النبأ الجديد.

ولما كانت الأم قد حافظت على هدوء ثابت أثناء العامين اللذين استمرت فيهما القضية، دون أن ينجح العمل والخشية من خسارتها في فقدانها لتوازنها، بقيت في التوازن نفسه عندما علمت ما فاق أمالها أن الله جعل القضية تنتهي لصالحها. عندها ركعت في اللحظة ذاتها لتشكر الله ؛ بعد ذلك قالت للأخت كانديد : " ابنتي، لقد ربحنا القضية، علينا أن نشكر الله، وألا نتحدث عن ذلك كثيراً. "

أما كبار بونتواز الثمانية، لما علموا بالحكم عادوا من باريس وهم في غاية القلق، وكانوا كالجميع في أقصى حالات التعجب مما حصل. كان كل واحد منهم يقول علنا إنها معجزة، وأن الأم التي كان عليها، إذا تحدثنا من الناحية الإنسانية، أن تخسر القضية، ربحتها لأن الله كان معها، سراً، أو بالأحرى علنية، بأن جعل القضاة يتصرفون فجأة [1] .

---

[1] *علاقات عن حياة الموقرة الأم ماري دي زانج، المتوفاة عام ١٦٥٨، رئيسة دير بور ـروايال، وعن السلوك الذي حافظت عليه في إصلاح موبويسون، لكونها رئيسة لهذا الدير*، ١٧٣٧، ص ١٢٠ -١٢٥.

.

فإذا تحولنا الآن لإنهاء هذا الفصل نحو المأمورين الذين انضموا بالفعل إلى معسكر الينسينية، لن نجد لسوء الحظ سوى بضع عائلات نملك حولها معلومات تتعلق بجيلين على الأقل : عائلة أرنولد، وعائلة باسكال، وعائلة مينيار ديه برنيير، وتوماس دو فوسيه، وعائلة بوتييه [١] . ومع ذلك، فثمة احتمال أن يقدم

---

[1] إن الانتماء الاجتماعي للأساقفة الأربعة الذين رفضوا العمل على توقيع الكتاب (كتاب الصيغ) مميز بوجه الخصوص. فإذا تركنا جانبا هنري أرنولد، شقيق الأم أنجيليك وأنطوان أرنولد، فهذا ما نقرأه عن أصول الثلاثة الآخرين في كتاب بوزواني (Besoigne) : سير حياة أربعة مطارنة ملتزمين بقضية بور - رويال، في كولونيا، على حساب المجموعة، ١٧٥٦ :

" أ) السيد نيكولا بافيون أسقف أليه، ولد عام ١٥٩٧ من أب مأمور في غرفة الحسابات في باريس، وأم نسيبة منزل كامبو. كان جده لأبيه محاميا شهيرا، عالما كبيرا، وشاعرا مشهورا " (الجزء الأول، ص ٢).

أ) إتيين -فرنسوا دو كوليه ولد في تولوز عام ١٦١٠، من عائلة عرفت بالنبل والتقوى، وبعدد كبير كأعضاء في البرلمان... كان والده يدعى جان - جورج دو كوليه، كان أصغر أفراد العائلة. حصل على تكليفين، كرئيس للبرلمان وخازن فرنسا في مناطق الأقاليم خارج العاصمة... كان لديه ستة أولاد وست بنات... أصبح أكبرهم رئيس محكمة في برلمان تولوز. (الجزء الثاني، ص ١١٤)

ب) ولد نيكولا شوار دو بوزونفال في باريس، في ٢٣ تموز/يوليو عام ١٦١١. كان ابن أخي، والوريث الوحيد لبول شوار الذي كان سفيرا للملك هنري الرابع في انجلترة وهولندا. وكانت والدته ابنة نيكولا بوتييه، رئيسا للقضاء لدى الملكة ماري دو ميديسيس ؛ وأخت أندريه بوتييه، من نوفيون، رئيس محكمة في برلمان باريس، وأخت رونيه وأوغسطين بوتييه، وقد كان كلاهما أسقفين لبوفيه، على التوالي ؛ وهي ابنة أخ لويس بوتييه دو جيفر، سكرتير دولة ؛ وابنة عم لعائلتي لاموانيون وبلانمينيل...

ما إن أنهى دراسته للحقوق، وهو لما يبلغ بعد العشرين من العمر، حتى أصبح مستشارا في برلمان منطقة بروتانيا، ثم مستشارا في المجلس الأكبر، بعدها استلم تكليف كاتب العرائض " (الجزء الثاني، ص ١ -٣). وهذه الآن أيضا الأحداث التي وجهته نحو الحالة الكنسية ونحو الأسقفية :

كان عمه أغسطين بوتييه، أسقف بوفيه، المرشد الأول للملكة آن دوتريش، يتمتع بحظوة كبيرة في القصر أثناء حياة الكاردينال دو ريشيليو. وبعد موت لويس الثالث عشر، عندما أرادت الملكة أن تستلم كل سلطة الوصاية على العرش التي وزعها الملك المتوفى بينها وبين المجلس، استخدمت مرشدها الأول أمام البرلمان حيث كان له عدد كبير من الأهل والأصدقاء، ويعود له الفضل في الحكم الذي

لنا مجموع هذه الحالات صورة نمطية للدرب الذي أدى إلى انقسام المأمورين تجاه أيديولوجية بور -رو ايال. ففي حالتين منها أعاق الصعود الطبيعي للعائلة بالفعل، أو على الأقل جعله صعباً، ضعف الثروة في مواجهة متطلبات الوضع الذي خلقته لابوليت، وتشكل بيروقراطية المفوضين. إنها عدم كفاية الثروة التي دفعت أيضا المحامي أرنولد (والد أرنولد الشهير)، كما دفعت شارل مينيار ديه برنيير إلى اللجوء إلى بعض التحركات الاحتيالية، باعثاً هكذا حالة نفسية هيأت بعد ذلك لتوجه معارض. نحن نعرف حالة المحامي أرنولد الذي كان مسؤولاً عن عشرة أطفال (لأن عشرة الأطفال الأخرى ماتوا في سن مبكرة)، إذ زور عمر اثنتين من بناته (اللتين ستصبحان في المستقبل الأم أنجليك، والأم آنييس) للحصول على البراءة البابوية التي تؤكد أنهما رئيستا ديرين في بور - روايال وسان - سير. وهي كذبة ستسبب بالمناسبة تأنيباً جدياً لضمير رئيسة دير بور – روايال مستقبلاً.

كذلك يعود إخفاق الابن الأكبر روبير، الذي كان مهيئاً لمهنة هامة في المجتمع، من بين أسباب أخرى، إلى كونه لم يكن يملك الإمكانيات عام

جعل وصايتها مطلقة ومستقلة. والأميرة، لكي تعترف بهذه الخدمة الجليلة تعينه رئيسا للوزراء، وتطلب له من البابا قبعة (منصب) كاردينال. ولكي يتقرب منه الوزراء عينوا ابن أخيه نيكولا في السفارة في سويسرا ، فبدأ الشاب بتحضير كل شيء لسفره. وعانى العم وابن أخيه من تحولات المناصب، فالأول سافر غلى أسقفيته، وبعد عودته منها ، وجد أن مكل شيء تغير في القصر. فالكاردينال مازاران أخذ مكانهن وألغي ترسيمه كاردينالا، وأمر بالانسحاب على الفور من أسقفيته. ولحق ابن الأخ شيء من هذا الضرر، وأعطيت سفارة سويسرا إلى آخر.

كان لسوء الطالع هذا، بالنسبة إلى الناس، ملائما لهذا وذاك، من أجل مصلحتهم الروحية " (الجزءالثاني، ص ٣ -٤)

من المميز أن نكتشف في عام ١٦٤٣ مجموعة من الأحداث المماثلة للمجموعة التي أدت عام ١٦٣٧ إلى ولادة الجنسينية. فقصة عائلة بوتييه مشابهة جدا لقصة سان - سيران وأرنولد دانديي، مما يسمح بالاعتقاد أن المقصود في الحالتين ليس أحداثا طارئة، بل حقا مجموع أحداث اجتماعية نمطية.

١٦٢٢ لشراء تكليف سكرتير الدولة الذي اقترحه الملك مع ذلك بسعر مناسب بوجه الخصوص. الابن الثاني، هنري، الأسقف الينسيني الكبير في المستقبل، فقد كانت له في البداية مهنة وضيعة، كعميل لعائلة برولار، وبعدها لمازاران، وقد وقع غالباً تحت ضغط الصعوبات المادية. لن يرسَّم أسقفاً قبل بلوغه سن الخمسين. (أما الابن الأصغر، أنطوان أرنولد، فقد وجد عائلة "ينسينية" جاهزة عند دخوله إلى الحياة العملية.)

أما مينيار دو بيرنيير، ابن رئيس البرلمان في روان، فقد منعه اقتسام ميراث أبيه مع أمه وأخوته من الزواج من آن أمولو، ابنة جاك أمولو، رئيس غرفة العرائض الأولى في القصر، إذ طلب منه هذا الأخير ثروة تناسب دوطة ابنته. سيكون شارل مينيار مضطراً للجوء إلى خدعة : ستعطيه أمه، فرانسواز من عائلة بوشو، المبلغ الضروري مقابل الاعتراف بدين سابق، سيسبب مشكلة حتى بعد وفاته عام ١٦٢٢، لأنه مذكور في وصية فرانسواز مينيار المؤرخة في آذار/مارس عام ١٦٦٥ [1]. أما في عائلة باسكال فالحالة نمطية إلى حد يسبق السلوك الأيديولوجية. فقبل أن يلتقي إتيين باسكال بأفكار سان - سيران، باع تكليفه كرئيس لمحكمة المساعدات في مونفران عام ١٦٣٤، لينسحب إلى الحياة الخاصة ويستقر في باريس. نحن نعلم أنه سيصبح عام ١٦٣٨ أحد القائمين بالمظاهرة، ضد الاستحقاقات المتأخرة في دفع الإيرادات، وأنه سيضطر إلى الاختباء على الرغم من الدعم الحيوي الذي سيجده " المتمردون " في البرلمان، ولن يعفى عنه إلا بعد موافقته على لجنة شاقة بوجه الخصوص – لأنها معادية للبرلمان – في قمع ثورة " الحفاة " في

[1] انظر حول موضوع هذه المساومات ألكس فيرون (Féron)، *حياة شارل مينيار دي بيرنيير وأعماله* (١٦١٦ - ١٦٦٢)، روان، لسترانجان، ١٩٣٠، ص ٧ – ١٠.

منطقة النورماندي. نحن ندرك أن الجو كان مهيئاً في عائلة باسكال للقاء الينسينية.

وأخيراً حالة عائلة توماس دو فوسيه – بقدر ما يمكننا أن نثق بمذكرات بيير توماس – التي يبدو أنها وجدت بوجه الخصوص لتصور فرضيتنا [١]. اسمحوا لنا بأن نقتبس هنا مطولاً من نص هذه المذكرات.

كان لجد بيير توماس دو فوسيه عمان، الأول مستشار للدولة، عميد سكرتارية الملك، الكاتب الآخر للعرائض، إذ يأتي على باريس " وفي خطته التقدم فيها قدر المستطاع " (الجزء الأول، ص ٥).

" ونحو عام ١٥٨٩، حصلت اضطرابات روان وحواجزها، خلال حكم هنري الثالث. وقد اختير جدي من قبل خادمي الملك المخلصين، كشخص شديد الارتباط بخدمته، لكي يذهب ويحمل عنها الأنباء الأولى، ويتلقى أوامره، فسجن وهو في الطريق من قبل جماعة " الميثاق " ، بعد أن جرد من كل شيء، ووضع تحت حراسة مشددة. وعلى الرغم من هذا التشديد، وجد الوسيلة لهرب من السجن، وإتمام رحلته. التقى الملك في بلوا، فبلغه مهمته، ثم عاد إلى روان، مع برقيات جلاله. تابع تشجيع مصالح أميره الشرعي وخدمته كل سلطته... " (ص ٥ -٦)

وفي نهاية الحروب الأهلية، كافاه الملك – كما يجب – على إخلاصه.

" ولهذا السبب، أراد الملك بعد نهاية الحرب الاعتراف بخدماته الجليلة، فأرسل له مجاناً، دون أي تمويل، رسائل تكليف محاسب النورماندي،

---

[1] من الممكن حتما أن تكون الأحداث مشوهة إلى حد ما. ولكن – حتى في هذه الحالة – سردها لا يضيع شيئا من قيمتها المثبتة، فالتشويه نفسه حصل نتيجة للأيديولوجية التي نريد إثبات وجودها.
مذكرات بيير توماس، المنشورة في دار ف. بوكيه، روان، أربعة أجزاء، عام ١٨٧٦.

الذي سيؤديه طويلاً بكثير من الشرف والنزاهة " (ص ٧). لديه طفلان : آن " التي تزوجت من مستشار في البرلمان يدعى ديري، الذي مات مستشاراً في الغرفة الكبرى، وترك وريثاً له جاك ديري، المستشار في القصر، والذي هو الآن عميد العرائض في القصر " (ص ٨)، وجانتيان توماس، والد كاتب *المذكرات*، الذي كان في منطقة بولونيا " حيث درس الحقوق " ؛ حين " تلقى عام ١٦٢١، وهو في الواحد والعشرين من عمره، نبأ موت جده "، فعاد على الفور على النورماندي.

" ولما وصل إلى روان، فكر باستلام تكليف أبيه، والاستقرار فيها. تزوج من أخت مستشار في البرلمان... إن الطريقة التي عاشها في زواجه وفي ممارسة تكليفه تدل عليه كرجل شرف أكثر منه مسيحي حقيقي، كما كان قبلاً... والحياة التي يعيشها مع زوجته، ميزته في المدينة إلى درجة كان الجميع يدعوهما بالأمير والأميرة توماس... " (ص ١١ -١٤)

كان شجاعاً وحاسماً جداً في قتاله للنبلاء، ويكفي أن ننقل في هذا المقام ما حدث في قضية الكونت دو مونغوميري.

" الجميع يعرف من هو هذا الكونت، والسلوك الذي سلكه مما أجبر الملك لويس الثالث عشر أن يأمر بقرار من مجلسه، بتفتيش بونتورسون التي كانت تخصه، والتي كانت معقل كل عنف كان يمارسه في البلاد، وإعطاء مصادرة للسيد موران، الذي كان جلالته يريد أن يكافئه. عندما أرسل هذا الأمر إلى غرفة الحسابات في النورماندي كان المطلوب إيجاد مكلف لتنفيذ مهمة كهذه. كان الكونت يثير الخشية بشدة، والتهديدات التي عبر عنها عندما علم أن أمر الملك أُرسل إلى الشركة أخافت الجميع، إلى حد لم يتقدم أحد لكي يقوم بهذه المهمة، فكل واحد منهم كان يتوقع العواقب، وكان مقتنعاً أن إقطاعياً، غاضباً كهذا، لن يخشى أن يهدم مكاناً كان يجد فيه الأمان والحصانة

تبريراً لجرائمه، فإذا لم يضرب بيد حاسمة، لن يكون له احترام من مكَّلفي العدالة. ولما كان السيد توماس بالطبع كبير القلب، ولا يمكنه أن يرى من دون الشعور بالأسى، تنفيذ أوامر جلالته في موضع التنازلات، ولغيرته في الوقت نفسه على سلطة شركته وشرفها، أعلن بنبرة واثقة أنه كان مستعداً لقبول هذه المهمة، وأنه لا يخشى شيئاً، عندما يمثل سلطة الملك. وقبل الجميع عرضه. أعد نفسه للسفر، ورحل بعض المأمورين الضروريين لمهام مماثلة. تم تحذير الكونت مونغوميري، وعرف في الوقت نفسه طابع تفكير النائب المرسل. عندها قدر أن التهديدات والعنف لم تعد آنئذ ملائمة، ففضل أن يختار الخضوع. " (ص١٤ -١٦).

لكن جانتيان توماس ليس دائماً مهتماً كما كان عندما يتصل الأمر بالدفاع عن شرف القصر ضد الارستقراطيين الخارجين على سلطة الملك. فنحن نراه، على العكس، يبدي تحفظات أكثر عندما ندفعه باتجاه البيروقراطية الجديدة للسلطة الملكية. إذ كان في واقع الأمر يخاف القطيعة مع وسط أعضاء المحاكم العليا. " علمت منه شخصياً السبب الذي منعه من شراء تكليف مدعي عام لشركته، عندما دفع على ذلك، لتقديره أنه لن يستطيع الالتزام بهذا التكليف من دون أن يصنع لنفسه عدداً لا محدود من الأعداء، خلال أدائه واجبه. ولم يفتقد إلى الشجاعة في ذلك أيضاً.

لكنه لم يعتقد أنه مجبر دون ضرورة، أو من دون التزام على قبول تكليف لن يرفعه إلا ليجعله مقيتاً أكثر بالنسبة إلى أولئك الذين لا يريدون مراقباً على الإطلاق. كما لم يكن يبالي أبداً بالصعود أعلى مما هو عليه، إلى درجة رفض فيها شهادة مستشار دولة اقترحها عليه أصدقاؤه كالتي كانت تعطى آنذاك. " (ص ١٤)

كان هذا المكلف عنيداً في قتاله طبقة النبلاء الثائرة، ورفض الدخول في البيروقراطية الجديدة للسلطة الملكية، في آن معاً، إذ كان، إذا صح التعبير، موجَّهاً للوقوع تحت تأثير الينسينية. أضف إلى ذلك أن المناسبة التي حصل فيها ذلك، كانت ذاتها مميزة جداً

" كان لدينا في ذلك الوقت في روان كاهن لرعية القديس كروا -سان وان، كاهن من رهبانية لوراتوار (l'oratroire) يدعى الأب مينار، من عائلة السيد دو برينير، الذي تحالف معها والدي بعد زواجه... ولما كان الأب مينار سمع عن كاهن سان -سيران، الذي كانت شهرته قد انتشرت في جميع المحافظات... قرر أن يذهب للقائه واستشارته لذكائه اللامع حول بعض صعوبات الضمير التي كانت تؤرقه... ولما وجد الوسيلة للتحدث إلى هذا الرجل المستنير... حدثه الكاهن عن الكهنوت، وعن الدعوة إلى المهام الدينية، وعن سلوك النفوس... تقدم الأب مينار بفكرة جدية عن كل ما يتعلق بأعماق الضمير. وأدان فيه ما قلت إلى الآن من ذكائه، وقرر أن يصلح في المستقبل بتغيير في سلوكه، ما يمكن أن يكون سيئاً في حياته السابقة.

وقد اتخذ قراراً في الوقت نفسه بأن يتخلى وظيفته ككاهن، فوضعها في أيدي آباء الكنيسة، لكي يؤديها، بعد استقالته، من هو قادر على ذلك.

واختار اعتكافاً ليقضي بقية حياته في التوبة " (ص ٣٩ -٤١) .

" عندما أعلم أبي بهذا القرار العجيب الأب مينار أصابته الصدمة، *ليس فقط كالآخرين كلهم*، بل أكثر، وعلى نحو مختلف لا شبيه له...

واتخذ هو نفسه قراراً غريباً أيضاً بأن يذهب إلى باريس للبحث عما كان يفر منه... ولما وصل على باريس، متأثراً جداً بالألم لخسارته، ذهب للبحث عن الكاهن القديس سيران، الذي كان يدينه ويرى فيه الصانع الوحيد لاعتكاف الخوري... " (ص٤١ -٤١).

عندها شرح للأب القديس سيران مخاوفه، فتركه هذا الأخير يتحدث كما أراد، لأنه قدر من نبرة صوته أن ليس عليه أن يعارض هذا الاندفاع الأول... "

ومع ذلك، بعدها، " وضح له أن هناك فرصاً يتمكن فيها كاهن أن يفهم ما هو موضوع للفهم لدى الداعية نفسه، وأحد أكبر الدعاة، الذي كان يخشى أن يمتحن منبوذاً، بعد أن بشر الآخرين، أن سلوك النفس شيء عظيم، وخطير جداً، وعلينا ألا نرى سوءاً في أن يلجأ أولئك الذين لم يعرفوا حتى الآن جيداً أهميته ومخاطره، إلى الاعتكاف...

هذا ما فعله الأب مينار، ومن الخطر أن ندين حركة روح الله التي وجهته إلى التصرف هكذا، بما أنه كان يقود رعية، وقد تبع نوره الداخلي، وأن البشر إذا كانوا حدثوه، وأنه على الأقل سمع الله أكثر من البشر، فيما فعل للتو... " (ص ٤٣ -٤٤).

كانت النتيجة طبيعية ؛ فبعد هذا اللقاء مع الكاهن القديس سيران خرج جانتيان توماس ينسينياً خالصاً. فأرسل زوجته لبعض الوقت إلى بور – رويال حيث استقبلتها الأم أنجيليك. " بعد أن تجددت بالدين العام، وتعلمت بالقدر الكافي واجباتها، تجاه نفسها كما تجاه أطفالها وخدمها، طلبت منها الأم ماري –أنجيليك بأن تعود لكي تهتم بأسرتها... " (ص ٥٠) كذلك، أرسل أطفال جانتيان توماس إلى بور -رويال -دي - شان، " لكي يتلقوا تربيتهم هناك ".

وجاءت النتيجة بسرعة : " ولما عاد والدي إلى روان بعد أن حصل تربية مسيحية كتلك التي نتلقاها في بور - رويال، فكر جدياً من جهته بالتخلص من كل ما يربطه بالعالم. ودون أن يقدر ما إذا كانت التكاليف ما زالت تحتفظ بقيمتها، كما كانت من قبل، يبيع تكليفه، بخسارة كبيرة بالمقارنة مع التكاليف التي ستباع بعد ذلك " (ص ١٣٦).

إن الأحداث التي عددناها – المبعثرة في الظاهر - تؤكد برأينا على الأقل المعنى ذاته. سنحاول أن نذكر بها باختصار :

١) ثمة سيرورة في تشكيل سلك المفوضين وفي تحول العديد من امتيازات الضباط وصلاحياتهم إلى هذا السلك. وتبلغ هذه السيرورة في النصف الأول من القرن السابع عشر، لاسيما خلال السنوات ١٦٢٠ -١٦٥٠ مستوى عال بوجه الخصوص.

٢) وتشكل السنوات ١٦٣٥ -١٦٤٠ إضافة إلى ذلك أزمة شديدة في العلاقات بين السلطة المركزية والمحاكم العليا، وذلك من خلال الصراعات بين الحكم الملكي وبرلمان باريس، كما من خلال التعميم النهائي للأمناء وانخفاض، أو على الأقل التوقف المؤقت لارتفاع أسعار المهام.

٣) يحدث استياء المفوضين الحاصل في مجموعة صغيرة – التي سنطلق عليها اسم النخبة أو الطليعة – ردتي فعل أيديولوجيتين مختلفتين، أي، من جهة، موقف معارضة ناشطة تتمثل في شخصيات كباريون وبروسيل، ومن جهة أخرى الحركة الينسينية.

٤) ومع ذلك، تبقى الكتلة الكبرى من المفوضين في استياء أكثر غموضاً، وأقل وضوحاً من الناحية الأيديولوجية، أو في استياء يسعى إلى المرور من خلال تكاليف مقدمي العرائض، أو حتى مباشرة إلى سلك المفوضين، وهذا بالطبع ليس متاحا سوى لشريحة صغيرة منهم.

٥) نجد بالإضافة إلى ذلك :

أ – أن أوساط القضاء لعبت دوراً حاسماً في تاريخ الحركة الينسينية.

ب – أن الوسط الينسيني كان على تماس مباشر مع زعماء المعارضة النشطة (باريون، بروسيل)

ج – أن الحركة الينسينية تمكنت من الاستناد إلى موقف ملائم للكتلة الضعيفة للبرلمانيين، وأنه يمكننا استنتاج حالات تم فيها دعم الحركة من قبل شخصيات هامة في البرلمان، لم تكن موالية للينسينية، أو كانت وفي بعض الأحيان – أو ستكون لاحقاً – معادية لها (موليه، لاموانيون).

٦) أن العديد من الأعضاء الهامين في المجموعة الينسينية، الذين نعرف سيرتهم، صادفوا قبل الهداية، هم أو عائلتهم، عقبات هامة في سعيهم إلى إيجاد موقع في بيروقرطية السلطة المركزية.

بالطبع، لم تكن هذه الأحداث كلها كثيرة العدد بما فيه الكفاية، لاسيما أننا لا نملك التأكيد على أنها أمثلة كافية لإقامة نظرية تتعلق بالبنيات التحتية الاقتصادية والاجتماعية للينسينية في القرن السابع عشر. ومع ذلك فقد بدت لنا متقاربة وذات دلالة بدرجة كافية تسمح، وحتى تفرض إقامة فرضية عمل سيكون عليها – وهذا بدهي – أن تثبت أو تلغى بواسطة أبحاث طويلة ودقيقة لاحقة.

ولهذا السبب، بعد أن أكدنا الطابع الفرضي لتحليلنا، بدا لنا إدخاله في مجمل هذا الكتاب مفيداً وضرورياً في آن معاً.

الفصل السابع

اليسنينية والرؤية التراجيدية

حاول الفصل السابق أن يرسم الخطوط العريضة للعلاقة بين تطور ما للحكم الملكي والتطور في أوساط القضاء، لاسيما في الأوساط البرلمانية، ولموقف احتياط تجاه الحياة الاجتماعية وتجاه الحكومة – تجاه " العالم " – وهو موقف كان مع ذلك مجرداً من كل عنصر معارضة سياسية أو اجتماعية ناشطة، فشكل الخلفية الأيديولوجية والعاطفية التي بنيت عليها الأيديولوجية الينسينية.

بتناول العلاقات بين هذه الأيديولوجية وشكلي التعبير عنها – التصوري والأدبي – أي كتابات باسكال ومسرح راسين، علينا أن نتوضع في مستويين مختلفين : مستوى الملامح المشتركة إلى حد ما بين مجموع الحركة، ومستوى الملامح الخاصة بالتيارين – تيار الوسط والتيار المتطرف – التي نرى أن هذه الكتابات ترتبط بها في المقام الأول.

إن الملامح التي تميز بوجه التقريب مجموع الحركة الينسينية في القرن السابع عشر عديدة دون شك (الدفاع عن الينسينية، المعاداة للمولينية، التصور المعاصر للنعمة (la grâce) الفاعلة في الحالة ذات الطبيعة المجردة، رفض " إله الفلاسفة "، الخ.). أما بالنسبة إلى الموضوع الذي يهمنا هنا عن التغييرات الفلسفية والأدبية للرؤية الينسينية – التي هي في حالة راسين في جزئها الأكبر دنيوية – سيوقفنا طابعان يميزانها هما :

الرفض غير *التاريخي* للعالم، والموقف العدائي، أو على الأقل الغريب تجاه كل تصوف[1] . ولكن، هذين الملمحين العامين ذاتهم لا يتمتعان بدلالة واحدة، وذلك بالنسبة إلى وجهة النظر المتعلقة بأحد هذين التيارين اللذين يشكلان كلية حركة " أصدقاء بور–روايال ".

مما لاشك فيه أن شخصيات مختلفة كأرنولد دانديي، أو جيلبير دو شوازول، أسقف كومانج، وأنطوان أرنولد أو نيكول، وجاكلين باسكال، وباركوس ستتفق جميعها للتأكيد على أن العالم رديء، وأن لا *فعل إنساني* سيتمكن من تغييره وجعله جيداً قبل اليوم الآخِر. لكننا نرى أيضاً أن شوازول وأرنولد دانديي، يتابعان أحدهما طوال حياته، والآخر وقتاً طويلاً، في العيش في الحياة الدنيا، دون أن يستبعدا أية إمكانية في المصالحة أو التنازل. استنتج أرنولد ونيكول من داخل الحياة *كما* هي وجود صراع بين الخير والشر، وبين الحقيقة والخطأ، وبين مملكة الله (Cité de Dieu) ومملكة الشيطان، وبين التقوى والخطيئة، ورأوا أن مهمة المسيحي تكمن في المساهمة الفاعلة في هذا الصراع الذي وجدا فيه حالة مستمرة على الأغلب، أكثر منه مرحلة نحو الخسارة القادمة لأحد الطرفين المتنازعين ؛ وهنا نعمم دون شك، لكننا نرى أن هذا التعميم مشروع.

دون شك، هم يقرون أيضا بالتنازل، ولكن كأسوأ افتراض فقط، وبالقدر الذي يشكل الطريقة الأكثر فاعلية للدفاع عن الخير والحق، بحيث لا يتعلق بالهدف نفسه. أما جاكلين باسكال فتهجر على العكس الحياة كلياً،

---

[1] بالنسبة إلى هذه النقطة الأخيرة بخاصة، ثمة استثناءات بالطبع، كالأم أنياس، وهي فكر طيع واصطفائي يظهر غالبا ميلا إلى الروحانية والتصوف. وبدهي، مع ذلك، أنه يمكننا أن نجد في كل حركة أيديولوجية أفرادا، مع بقائها مخلصة للمجموعة، وأدائها فيها دورا هاما، تظهر على مستوى الفكر والحياة العاطفية ملامح " شاذة ".

كل حقيقة تاريخية هي في واقع الأمر كلية فردية مؤلفة من أجزاء مختلفة ومتباينة، وليست فئة (طبقة) منطقية. وحدها العلوم الفيزيائية-الكيميائية فترض تعريفات تتطلب بعض الملامح المشتركة لكل هؤلاء الأفراد الذين يشملهم تعميم هذه الفكرة.

وتعارضها ككل، دون أدنى تنازل، ودون أدنى أمل بالنصر، بفرض جذري من الحق والتقوى. ويرفض باركوس أخيراً ليس فقط كل تنازل، بل أيضاً كل صراع من أجل الحقيقة والخير في الحياة (وكذلك في الكنيسة المكافحة بالقدر الذي هي جزء من هذه الحياة)، وحتى كل تأكيد – ليس حتمياً ومفروضاً – للحقيقة في مواجهة عالم ليس بوسعه أن يفهمه أو يصغي إليه.

إن التأقلم القسري مع الشر والكذب في هذا العالم، والكفاح من أجل الحق والخير في العالم حيث نجد لهما مكاناً – محدوداً دون شك – لكنه واقعي، وإن إقرار الخير والحق في مواجهة عالم رديء أساساً، لن يكون بوسعه إلا أن يضطهدهما ويلغيهما، وإن السكوت أمام عالم لن يكون بوسعه حتى أن يسمع قول مسيحي : تلك هي المواقف النموذجية الأربعة التي قمنا بتبسيطها دون شك، وبدفعها إلى حدودها القصوى، لكنها لا توافق التيارات الأساسية الأربعة للحركة الينسينية، والتي تملك كلها الطابع المشترك في إدانة العالم، دون تبرير أي أمل تاريخي في تغييره.

أما النقطة الثانية، أي الموقف غير الزاهد، أو حتى المعادي للزهد لكلية الحركة الينسينية، فسيكون بالمقابل من الصعب بوجه الاحتمال الإقرار باتفاق بين الباحثين. دون شك سيكون هناك مؤرخون قلائل فكروا جدياً أن بوسعهم إيضاح نزعات الزهد الهامة لدى أرنولد دانديي، وأنطوان أرنولد، ونيكول، وحتى جاكلين باسكال. أما الأب بريمون فقد ألح بوجه حق على العدائية للزهد العام في بور - روايال. ومع ذلك تبقى هناك بعض الشخصيات، كسان - سيران والأم أنييس، وباركوس، وباسكال، وبخاصة نصان " الصرح التذكاري " لباسكال ، و " مشاعر الأب فيليريم حول التضرع العقلي " لباركوس، مازال الاعتراض عليهما قائماً.

سبق أن ذكرنا رأينا في الأم أنييس ؛ كذلك الأمر بالنسبة إلى القديس - سيران الذي عرف بوجه الاحتمال فترات روحانية زاهدة، سيكون من المهم أن نحدد بدقة تواريخ هذه الفترات. ومع ذلك لا أهمية أساسية لهذين الاثنين في المسألة التي تهمنا هنا [١] .

بالمقابل، الحالة مختلفة بالنسبة إلى باركوس وباسكال، لاسيما بما يتصل بالنصين المذكورين.

لن نلح على الصرح، فتأكيد الطابع الزاهد أو لا زاهد لشاهد معيش يفترض معرفة معمقة للحياة التصوفية تختلف عن تلك التي بوسعنا أن ندعيها. إذ كنا طويلاً نميل إلى الإقرار على الأقل ببعض الملامح الزاهدة في هذا النص، وعده يشكل تنافراً، هو دون شك مدهش لدى مفكر من الفئة التي ينتمي إليها باسكال، لكنه تنافر ممكن وواقعي بوجه الاحتمال.

إن التحليلات الجديدة للسيد هنري جوبيه [٢] ، التي نعتمدها دون تحفظ، دفعتنا إلى تغيير رأينا حول هذه النقطة. اسمحوا لنا بأن نحيل عليها الكاتب الذي يود التعمق بهذه القضية.

بالمقابل، مختلفة هي الحالة التي تتعلق بنص باركوس الذي هو ليس بشاهد معيش على لحظة من السيرة، بل نصاً مذهبياً يستخلص من التاريخ *أفكاراً* دينية بوصفها كذلك. بينما وجد بعض المؤرخين فيه نصاً تصوفياً. نحن ندافع عن النظرية المعاكسة، ولما كانت المسألة على درجة كبيرة من الأهمية، بالنسبة إلى تاريخ بور– رويال، كما بالنسبة إلى سوسيولوجية (الرؤية

---

[1] كانت شهرة القديس سيران دون شك كبيرة، لكنه توفي عام ١٦٤٤ن أي قبل كتابات باسكال وراسين التي نقترح دراستها بوقت طويل. والحال هكذا، نحن نرى أن التأثير بعد الموت في التاريخ حدثا يتطلب الشرح، لا مبدأ شارحا. (انظر حول هذا الموضوع غولدمان في : *العلوم الإنسانية والفلسفة*.) أما صورة سان- سيران التي كان يقدرها بور –رويال فلم تكن زاهدة. (انظر على سبيل المثال لانسولو في كتابه *ذكريات*، الجزء الثاني، ص ٣٦-٦٤).

[2] انظر دراسته : " هل الصرح نص تصوفي ؟ " في *بليز باسكال، حياته وأعماله*، باريس، دار مينوي للنشر، ١٩٥٥.

الاجتماعية) مسرح راسين و *خواطر* باسكال، اسمحوا لنا بأن نتوقف عندها قليلاً.

لنستبعد على الفور سلطة بريمون الذي يعترف بأنه لم يقرأ أبداً نص باركوس، إذ كان من الصعب
الحصول عليه [١]. أما المؤرخون الآخرون فلم يذكروا أيضاً الأسباب التي بررت تفسيراتهم، أو التي دفعتهم بعد ذلك إلى تغييرها، لذا فنحن نقتصر على دراسة النص نفسه.

لنستنتج أولاً أمراً بدهياً هو بوجه الاحتمال أصل التحليلات التي ذكرنا. إن أفكار الأب فيليرين (باركوس) عن نص فيلاجي (الأم آنييس) موجهة في المقام الأول ضد المذاهب التعقلية [٢] لنيكول وتأثيرها على هذه الأخيرة. ومع ذلك نحن نرى أن أساس هذه الأحكام التي ذكرنا فرضية تبدو لنا مرفوضة، وهي تعد كل نص مسيحي معادٍ للتعقلية إلى حد ما، ولعدائه هذا، روحانياً وتصوفياً [٣].

هذا وإن إحدى الأفكار الأساسية التي هي الأساس الذي بني عليه هذا الكتاب الفكرة التي تقول بوجود إمكانيات أخرى، على سبيل المثال إمكانية عده نصاً آخروياً (متعلقاً باليوم الآخر)، أو إمكانية عده نصاً ترجيدياً، وهذا يبدو لنا بالتحديد مشروعاً في حالة الكتاب الذي ندرسه.

ولأن مدوَّنة المصطلحات في هذا المجال مازالت بعد غير محددة تماماً، علينا بطبيعة الحال قبل كل شيء أن نتجنب النزاعات البسيطة

---

[1] هنري بريمون : تاريخ الشعور الديني في فرنسا، الجزء الرابع، ص ٤٧٩ و ٤٩٤. وهو تأكيد مدهش لدرجة أنه كانت في ذلك التاريخ هناك نسخا عديدة منه، صنفت بحسب الأصول في المكتبة الوطنية.

[2] مذهب يرى أن كل ما هو موجود مردود إلى مبادئ عقلية

[3] إن المصطلح " روحاني " ينضوي على شيء من الغموض. أما الكلمة " تصوفي " (زاهد) لما كانت ارتباطها بالنشوة والتماهي مع الذات الإلهية البحتة، وبالافتتان، كان علينا أن نجد مصطلحا آخر يدل فقط على *المسار* نحو هذه الحالة، وعلى *اقتراب* الحياة الداخلية للذات الإلهية والنشوة، *بهذا المعنى المحدد* نستخدم هنا كلمة " روحانية ".

للكلمات. ومع ذلك فنحن نرى أن نصاً تصوفياً يفترض بطريقة أو بأخرى فكرة أخرى عن الوجود المباشر، المحسوس – العاطفي للذات الإلهية، أو على الأقل فكرة اقتراب ممكن لحالة مشابهة، فكرة مسار نحو الوحدة والتماهي بالله. ميز هنري جوييه ثلاثة ملامح أساسية للتصوف : المعرفة الفطرية (الموحى بها)، والسلبية، واللامبالاة [1] .

أما باركوس الذي يكافح ضد الأفكار التعقلية التي توصل نيكول إلى الإيحاء بها جزئياً للأم أنبيس، فيجد نفسه أيضاً – لحسن الحظ بالنسبة إلى مؤرخ الأفكار – في مواجهة مع الميول التصوفية، أو على الأقل الروحانية للأم، فلا يتورع عن انتقادها بقوة. وكجميع الكتاب التراجيديين والجدليين (باسكال، كانط، هيغل، ماركس، لوكاش) يقوم باركوس بكفاحه على جبهتين متناقضتين : جبهة التعقلية، وجبهة الروحانية التصوفية.

كما سيعارض باركوس بكل ما أوتي من قوة فكرة وجود محسوس للذات الإلهية، وحتى لاقتراب، أو لمسار نحو وجود كهذا.

إن ظرف الإنسان في حالة الطبيعة الهابطة وصل إلى حد نرى فيه الوجود الوحيد للذات الإلهية (وبالتحديد الروح القدس) الذي يمكنه بلوغه ليس وحياً، رؤية، تأملاً، حالة... الخ.، بل صلاة، وجوداً يفترض ضده، أي البون الشاسع، والغياب، والحاجة.

مما لا شك فيه أن الصلاة في داخلنا " عمل الروح القدس... وليس عمل مخلوقات لا يمكنها أن تصنع في النفوس سوى ما هو طبيعي وإنساني " (ص ١٩)، لكن هذا العمل للروح القدس مختلف تماماً عن الحضور المباشر، وعن المعرفة الخارقة والفطرية (الموحى بها) التي تفترضها النشوة التصوفية. إنها ليست صلاة مخلوق نال كل شيء (مغمور)، بل صلاة

[1] في محاضرة غير منشورة أيضاً في جامعة السوربون.

الفقير.، المتسول الذي يبحث عن الذي لا يملكه. كذلك، بالنسبة إلى باركوس، إن وجود الله لدى الأبرار في السماء يلغي الصلاة. " فالأبرار يرون ويعتبرون أفضل منا بكثير أسرار الله وحقائقه، وتشكل بعد ذلك العواطف التي لا شبيه لها، الأقوى والأكثر تقوى. ولكن، بما أنهم ما عادوا يتأوهون، ولم يعد هناك شيء يتمنونه أو يطلبونه من الله، فهم لا يصلون أيضا برأي الآباء كلهم، كما أننا لا نصلي مطلقا من أجلهم، لكنهم يصلون فقط من أجلنا مثلنا تماماً " (ص ٣ -٤).

" ليست التقوى تماماً صعود الروح نحو الله، ولا حواراً مألوفاً للروح معه ؛ لأن الروح لدينا تصعد إلى الله في السماء، حيث نتحاور بألفة معه ، أو على الأقل حيث لا نصلي مطلقاً، لأنه لم يعد لدينا شيئاً نطلبه منه. "(ص ٥٧).

تبين هذه النصوص أيضاً أنه بالنسبة إلى باركوس ليست الصلاة منزهة عن المصالح، فنحن نصلي لأن لدينا شيء نطلبه. كما يوجد بالمعنى نفسه نص نرى أنه يتمتع بأهمية بالغة. كانت تلك في واقع الأمر فكرة دارجة في بور– رويال، مفادها إن حياة الراهبات والنساك، وحياة المسيحي عرض أمام نظر الله. أما الأم أنبيس فلا ترى تناقضاً بين الصلاة والتملك بل تفكر كالمتصوفين جميعاً أنه يمكننا أن نصلي كي نطلب بالتحديد ما نملكه، وهذا أحد المظاهر الأساسية لنزعاتها الروحانية. إذ كتبت : " ربي، لا أرغب إلا بنظرة عطف منك، ولن أرغب أبداً شيئاً آخر [١] : (ص ١٥) مما يثير في الحال جواب باركوس " هذه النسخة من المزامير حرة تماماً. فالنص المقدس لا يقول إن النبي يرغب بأن ينظر الله إليه، بل يرغب بأن يرى وجه الله. "

[1] مع أن الكلمة " مؤيدة " تنزع من النص اللامبالاة الكاملة.

أما عن النصوص التي يرفض فيها باركوس كل فكرة للحضور الإلهي المباشر والمحسوس، فهي عديدة جداً إلى درجة يمكننا فيها أن نذكر ربع كتاب أو ثلثه.

سنكتفي ببضع أمثلة :

فيلاجي (الأم أنييس) : " بعد أن وضعتك في حضور الله. "

فيليريم (باركوس) : " إن الحضور الحقيقي لله، أو أن يشعر المرء بحضور الله، هو أن ننظر في كل ما نفعل للحق والعدل، وألا نفعل شيئاً إلا من أجلهما، لان الله ليس شيئاً آخر غير الحق والعدل. وقد يكون كل حضور آخر لله خادعاً ومشتركاً لدى الأخيار والأشرار. " (ص ٧).

فيلاجي : " اعمل كل ما سيكون ممكناً لتصبح جديراً بالحديث إلى الله وجها لوجه، بالقدر ما نستطيعه في هذه الحياة. "

فيليريم : " لا نتحدث مطلقاً إلى الله وجهاً لوجه في القربان المقدس... فوجوده مغطى بغلالة لا يمكن لأي مخلوق أن يخترقها، ولن يتحقق ذلك إلا بالإيمان الغامض جداً، في هذه النقطة بالتحديد أكثر منه في الأمور الأخرى. ولأن ألوهيته تحيط بنا من كل جهة، وفي أعماقنا، فهي حاضرة أمامنا أكثر من جسدها، في القربان المقدس، الذي هو ليس سوى فضاء صغير موجود خارجنا. على الأقل لا يمكننا أن نقول إننا نرى هنا الألوهية وجهاً لوجه، لأننا لا نراها على الإطلاق، لأنها مغطاة بغلالات عديدة تخفيها عنا " (ص ٣٣ - ٣٤).

كذلك ينفي باركوس كل معرفة طبيعية أو خارقة تؤدي إلى حضور مباشر، أو على الأقل اقتراب من الذات الإلهية.

" إن دروب المعارف كلها لا تقترب مطلقاً من الله، كما لا يبعد الجهل العادي عنه على الإطلاق، بل الرذيلة والفساد. كذلك المعرفة لا تقرب

منه أيضاً، سواء أكانت طبيعية أو خارقة، بل البكاء والنواح لأنهما لا يخلوان من حب ولا من القلب المقدس. " (ص ١٤)

" ليس علينا فقط أن نصنع قليلاً من حالات الحقيقة التي نجسدها نحن بروحنا في التقوى، بل أيضاً الحقائق التي من علينا الله بها عبر النور الإلهي، لأن هذا النور ليس الهبة الكاملة التي يتحدث عنها الكتاب المقدس، والذي علينا أن نتمسك به، وأن نطلبه، أو نتمناه، لأنه قد يكون وهب للأشرار كما وهب للأخيار، وبالعقاب كما بالرحمة. "

" ولهذا فهؤلاء الذين يريدون المضي فقط، ويخشون الضياع، لا يتوقفون عند هذه الحقائق مطلقاً، حتى عندما يعطيها الله لهم، ظنا منهم أنه يفعل ذلك لامتحانهم، من دون أن يتمنوها أو يطلبوها منه في الصلاة " (ص ١٠ -١١).

كذلك، غالباً ما تكتسب فكرة النشاط أهمية خاصة، بحيث تصبح المعيار الثالث الذي اختاره جوييه، لكي يسمح بتأكيد الطابع التصوفي لكتاب ما، وجعل من السلبية عيباً.

" إن النور الذي يطلبه القديسون من الله في صلواتهم ليس ذكاء الأسرار والحقائق الإلهية، بل إدراك الخير والشر لعمل الأول وتجنب الثاني. " (ص ٨ -٩)

بوسعنا أن نتابع، لو لم يكن لهذا الكتاب حدود. فإذا كنا مع ذلك حللنا مطولاً نصوص باركوس، فذلك لأن تفسير العديد من المؤرخين طرح إحدى أهم المسائل في تاريخ الحركة الينسينية، وأيضاً لفهم نشوء ودلالة خواطر باسكال ومسرح راسين، وهي مسألة معرفة ما إذا كنا نستطيع مقاربة بور– رويال في مجمله، أو على الأقل في نزعاته المعادية للعقلانية، من روحانية

بيرول، أو حتى من الحركة الروحية ذات النزعات التصوفية التي تميز جزئياً الحركة المعادية للإصلاح في القرن السابع عشر.

تبقى الأم أنييس والقديس سيران مع ذلك شخصيتين لا مركزيتين، إذ لا يمكن أن نجد النزعات التصوفية لدى أرنولد أو نيكول. هكذا نجد أن باركوس، والمجموعة التي كانت تتبعه، ومنهم سانجلان، وجيبير، و الأم أنجيليك، وإلى حد كبير لانسولو – إذا افترضنا أن كتاباته تحمل طابعاً تصوفياً وروحياً (بالمعنى الذي نستخدمه *هنا*) نجده نقطة الاستناد الوحيدة والجدية حقاً لهذه الفرضية.

لكننا نرى أن الصوفية لا تتفق مع التراجيديا (وحتى – على المستوى الأدبي – مع المسرح بعامة). إنه في واقع الأمر تجاوز (تفوق على الذات) وإلغاء للحدود في التوحيد التام مع الكون (إذا كان أحدي – مذهب وحدة الوجود)، أو مع الذات الإلهية (إذا كان مركزياً). أما تعبيرها الأدبي فلن يكون إلا شعرياً : المزمار أو القصيدة الغنائية.

أما المسرح بالمقابل، فهو يفترض شخصيات وطباعاً محدودة تماماً. ولهذا، فإذا أردنا دون صعوبة إدخال شخصية تصوفية منظورة من الخارج في مسرحية ما، فإننا لن نستطيع أن نكتب دراما تصوفية مشروعة أدبياً. وتصبح الصعوبة أكبر بالنسبة إلى الرؤيا التراجيدية التي محتواها الأساسي على جميع الأصعدة – الفلسفية، والدينية، ليس فقط الأدبية – هو الوعي الحاد، والمؤلم، والمشارك للحدود ولاستحالة تجاوزها.

ولهذا السبب، ولغياب كل غنائية لبور– رويال، ولأن التيارين الاثنين للينسينية، اللذين وجدا تعبيراً أدبياً هاماً عنهما، حققا ذلك في التراجيديا والدراما، سيكون من المدهش أن نقابل منظراً هاماً للتصوف بين مذاهب بور– رويال.

فإذا كانت مجموعة باركوس حقاً تصوفية، لن يكون لدينا خيار إلا بين فرضيتين نرى أنه من الصعب الدفاع عنهما هما الاثنان بالقدر نفسه. من العسير في واقع الأمر أن نربط *الخواطر* والمسرحيات التراجيدية الأربع لراسين بالعقلانية المركزية لأرنولد ونيكول. كما علينا، بربطها بتيار باركوس، إما إعطاؤها دلالة روحانية أو تصوفية نرى أنها من الصعب توافقها مع النص، أو أن ننظر إليها كسلسلة من الأحداث الفلسفية والأدبية المستقلة، دون أية خلفية فكرية أو اجتماعية، أي كسلسلة من " المعجزات " التاريخية.

وحقيقة الأمر أن لا شيء من هذا. فمهما كانت طبيعة الفروق الكبيرة بين مواقف باركوس ومواقف أرنولد ونيكول، فهم جميعاً بعيدون، وحتى مناقضون لكل تصوفية، واقعية أو افتراضية. وهذا بوجه الاحتمال السبب الذي جعل من بور– روايال أحد البؤر الأساسية للثقافة الكلاسيكية، وسمحت له بالتجلي في عقلانية *الريفيات*، كما في الفلسفة التراجيدية *للخواطر*، وفي المسرح التراجيدي أو الدرامي لراسين.

II

بعد أن عبرنا من الإطار الذي رسمنا للتو للخطوط العامة للبنية الداخلية للحركة الينسينية، علينا أولاً أن نستنتج وجود أربعة تيارات في القرن السابع عشر. ونميز على الأقل من بينها التيار المعتدل (الشعب لدى السيد أورسيبال)، والتيار المتطرف غير التراجيدي (جاكلين باسكال، والملك الخ.)، اللذين لم يجدا التعبير الفلسفي والأدبي الهام. فكتابات باسكال وراسين

ترتبط في مجملها تقريباً إما بالمركزية التي ندعوها بالدرامية لأرنولد ونيكول، أو بالتطرف التراجيدي لباركوس والمجموعة التي تحيط به.

لا شيء مدهش هنا بالمناسبة، فالتياران المعتدل والمتطرف غير التراجيدي يقعان بالأحرى في محيط مجموعة " أصدقاء بور– روايال "، وكانا على أية حال أضعف تمثيلاً من أن يولدا أعمالاً أدبية أو فلسفية هامة حقاً. وبالمقابل، منذ عام ١٦٥٠ على الأقل حتى عام ١٦٦٩، شكل تيارا أرنولد وباركوس المظهر الأساسي في حياة المجموعة الينسينية. كما علينا أن نضيف أنه بدءاً من عام ١٦٦١ قوى الاضطهاد وزن تيار أرنولد الذي أصبح مسيطراً بوضوح نحو عام ١٦٦٩ ويتماهى تقريباً بالحركة بعد استئناف الاضطهاد.

هذا، وإن *الريفيات*، والمسرحيتين الدراميتين المقدستين *إستير* و *أتاليا* وثيقة الارتباط – كما سنحاول أن نبين – بتيار أرنولد، وترتبط التراجيديا التقريبية *أندروماك*، وأول مسرحيتين تراجيديتين لراسين، *بريتانيكيس* و *بيرينيس* بتطرف باركوس، بينما من الصعب فهم *فيدر* و *الخواطر* خارج هذا التطرف، مع أنهما يمثلان موقفاً أكثر أصالة ؛ وأخيراً المسرحيات الدرامية الدنيوية لراسين، *بايزيد* و *ميتريدات* و *إيفيجيني*، فهي تعكس القبول الحذر والمليء بالتحفظات لصلح الكنيسة بالوعي المتطرف والتراجيدي الذي كان يمثله راسين في تلك الحقبة، إذا لم يكن في حياته، في إبداعاته الأدبية على الأقل.

هكذا، عرف باسكال بين عامي ١٦٥٤ و ١٦٦٢ تطوراً نقله من التعقلية الوسطية (intellectualisme centriste) *للريفيات* إلى التطرف التراجيدي *للخواطر*، وبالعكس، لدى راسين، بين عامي ١٦٦٦ و ١٦٨٩، إذ عرف تطوراً يذهب من هذا التطرف إلى المركزية التراجيدية. والحال هكذا،

وإذا أخذنا بالحسبان التواريخ، نجد أن التطورين يعكسان بأمانة كافية الواقع التاريخي. ولأن باسكال قادم من الحياة ومن العلم، فإنه سيندمج على مراحل في الحركة الينسينية، فيما تحمله من جوهري، بينما سيتابع راسين، الذي تربى في أوساط بور- روايال، التطور اللاحق والمعاكس للحركة في مجملها.

ومع ذلك، سنقول كلمة أخرى لإيضاح الفرق بين التحفظات تجاه المواقف الأرنولدية (نسبة إلى أرنولد) التي تتجلى في المسرحيات الدرامية الدنيوية الثلاث لراسين والتماثل الضيق مع هذه المواقف الذي نجده في المسرحيتين الدراميتين المقدستين. علينا في واقع الأمر أن نميز في موقف مركزية أرنولد مظهرين ظهرا في مرحلتين مختلفتين، الأول هو التنازل مع السلطات التي يبدو أنها وضعت نفسها –جزئياً و آنياً دون شك –في خدمة الحق والخير – إنه صلح الكنيسة بين عامي ١٦٦٩ و ١٦٧٥ - والثاني هو الكفاح اللاحق ضد السلطة التي تستأنف الاضطهاد بحق " تلاميذ القديس أغوسطينوس ". ويعد هذا التمييز، من وجهة النظر التابعة لأرنولد، مصطنعاً بالطبع، لأن مواقف أرنولد تجاه السلطات لم تتغير كثيراً : إنها في واقع الأمر هذه السلطات ذاتها التي أوقفت الاضطهاد، ثم استأنفته باختيارها. كذلك، ليس لها التمييز أية أهمية بالنسبة إلى باسكال المعتنق لفكر أرنولد حتى عام ١٦٥٧، والذي اتجه بعد ذلك نحو التطرف، لاسيما أنه توفي عام ١٦٦٢، أي قبل " صلح الكنيسة " بستة أعوام. لكن هذا التمييز يوضح مع ذلك جزئياً بعض المسائل التي يطرحها مسرح راسين، بالقدر الذي نفهم فيه أن التحفظات تبقى قوية، في تطور ما يذهب من التطرف إلى المركزية، أمام التنازل والتفاهم مع السلطات، وأن التماثل لا يصبح كاملاً إلا مع المركزية المضطهدة والمقاومة.

وهذا ما حصل في واقع الأمر، كما سنحاول أن نبين في الجزء الرابع من هذا الكتاب الذي سنكرسه لمسرح راسين.

III

بقي لنا أن نوَّضح، ببضعة أمثلة غنائية، الموقفين – موقف أرنولد وموقف باركوس – على نحو نجعل الصلات مفهومة، تلك التي تربط *الريفيات* والمسرحيات الدرامية بأحدهما، و *الخواطر* والمسرحيات التراجيدية بالآخر. سيصبح هذا التحليل أدق بطبيعة الحال لاحقاً في هذا الكتاب. أما الآن وفي حدود مقطع واحد، لن يكون بوسعنا سوى رسم بضع خطوط أساسية وعامة.

ولكي نقوم بذلك، اخترنا ثلاث مسائل تبدو لنا ذات دلالة : على الصعيد الديني الموقف من مذهب النعمة لدى " الأكوينيين الجدد " ؛ وعلى الصعيد السياسي والاجتماعي الموقف تجاه الحكومة والسلطات ؛ وعلى الصعيد الفلسفي، تقدير قيمة المعارف العقلانية والمحسوسة.

سنحاول حول كل من هذه النقاط الثلاث أن نبين الصلة بين، من جهة المواقف التابعة لأرنولد وفكرة الكفاح في الحياة للدفاع عن الحق والخير، و من جهة ثانية، المواقف المتطرفة وفكرة الرفض التراجيدي للحياة، والاعتكاف في العزلة [١] .

---

[1] أضف إلى ذلك أنه على الرغم من أن هذه الأمثلة ليست فريدة، إلا أن بوسعها أن تتضاعف، وأن تكمل بالأخص بواسطة جدالات ملموسة، وذات دلالة خاصة : كالنقاش حول نشر مرافعات أنطوان لوميتر، مسألة الزواج، والمصلحة، والدفاع عن جانسينيوس في الكنيسة بعامة، وفي روما بوجه الخصوص، الخ. ومع ذلك فنحن نرى أنه في كتاب ذي طابع فلسفي الأجدر تحليل المواقف الأساسية للمبدأ، بدلا من تحليل التعبير عنها عند هذه المناقشة المحددة بالزمان أو المكان أو تلك.

بتناولنا مسألة الموقف تجاه " الأكوينيين الجدد "، لنحدد على الفور أنه ليس المقصود البتة أن نقارن مذهب النعمة عند " تلاميذ القديس أغوسطينوس " بمذهب توماس الأكويني، أو بمذهب تلاميذه في القرن السابع عشر ؛ بل سنهتم هنا فقط بتياري الينسينية الاثنين، إذ يكفينا أن نعرف كيف كان ممثلوهما يفسرون الموقف من " الأكوينيين الجدد "، دون أن نتساءل أبداً إلى أي حد كان هذا التفسير مبرراً أو لم يكن كذلك ؟

ولهذا، حول مذهب " الأكوينيين الجدد " نفسه، وحول اختلافاته ونقاط تشابهه مع مذهب القديس أغوسطينوس، نجد أنه كانت هناك نقاط تباعد هامة بين ممثلي هذين التيارين الينسنيين، إذا لم نذكر الفكرة التي تقول إن الاهتمام في الأوساط التي تنتمي لأرنولد كان مركزاً بخاصة على العناصر المشتركة، بينما كان باركوس يلح في المقام الأول على الاختلافات. وواقع الأمر، وفي حدود معرفتي، لم يتم أبداً في أوساط أرنولد نفي وجود مذهب مختلف كلياً عن " الأكوينيين الجدد " بوضوح، بما يتصل بحالة الملائكة والإنسان قبل الخطيئة الأولى، ولا وجود لـــ " مدوَّنة مصطلحات " مختلفة تتعلق بحالة الطبيعة الساقطة. وبالعكس، يلح باركوس بخاصة على أهمية المصطلحات والفرق بما يتصل بحالة الملائكة وآدم قبل الهبوط. وهكذا فإن التعارض بين باركوس وأتباع أرنولد لا تتعلق بالطبيعة بل بأهمية الخلافات بين مذهب القديس أغوسطينوس ومذهب " الأكوينيين الجدد ".

لنذكر أولاً ما هي هذه الخلافات برأي باركوس ؟

حول حالة آدم والملائكة، نقرأ في كتابه : عرض للإيمان المتصل بالنعمة والقدر [١] :

---

[1] في مجلد يجمع أيضا التعليمات حول النعمة بحسب الكتاب المقدس والآباء، لأرنولد، كولونيا، دار مورتو للنشر، عام ١٧٠٠.

" برأي هذا القديس (أغوسطينوس)، كان (آدم) يتعلق بقوى حرية الخيار كالتي كانت لدى آدم في المثابرة" (ص ٤١).

" – ما الفرق بين نعمة آدم ونعمة الملائكة ؟

- لا فرق بينهما ؛ والقديس أغوسطينوس لا يفرق بينهما أبداً... " (ص ٤١).

- هل يتفق علماء اللاهوت على هذه النقطة : إن نعمة الملائكة والإنسان الأول كانت نعمة خاضعة لحرية الاختيار ؟

- لا، بما أن تلاميذ القديس أغوسطينوس يريدون أن تكون نعمة الملائكة الذين ظلوا مؤمنين نعمة محددة مسبقاً، وهذا مخالف تماماً لمبادئ القديس أغوسطينوس... من المهم أن نلاحظ أيضاً أن هؤلاء العلماء يفكرون بالطريقة نفسها تجاه الإنسان الأول، مدعين أن هذه النعمة الناجعة والمحددة مسبقاً، التي يرونها ضرورية في حالة البراءة نفسها، بغية صنع الخير، كانت تنقصه" (ص ٤٢ -٤٣).

أما ما يتصل بحالة الطبيعة :

" يرى الأكوينيون الجدد في النعمة الكافية نعمة غير ناجعة أبداً في صنع تأثير ما، مهما كان، بل هي كافية على نحو صرف، مما يجعلها تتطلب نعمة أخرى تكون ناجعة، لكي تعمل الإرادة، حتى في أقل بدايات الخير وفي أقل رغبة" (ص ١٧٦).

" فإذا تناولنا النعمة الكافية بالمعنى الثالث (وهو بالتحديد المعنى الذي يقصده الأكوينيون الجدد)، من الصعب أن نتصورها : على الأقل، يبدو أننا لا نريد أن نسمع شيئا عن النعمة سوى هذه السلطة التي في الطبيعة، التي بواسطتها تصبح قادرة على الخير، في ظل فساد الخطيئة نفسه، وتجعلنا نقبل بها كي نتجنب كل خلاف" (ص ١٧٧ -٨).

كما علينا ألا نعيش في الأوهام ؛ كان باركوس يتقبلها لدى هؤلاء الذين يدافعون عنها، رافضاً فتح نقاش معهم، لكنه كافح دائماً ضد استخدام مدوَّنة مصطلحات " الأكوينيين الجدد "، من قبل تلاميذ القديس أغوسطينوس.

بقي علينا أن نتساءل لماذا تبدو هذه الخلافات بين " الأكوينيين الجدد " و " تلاميذ القديس أغوسطينوس " – لاسيما تلك التي تتصل بنعمة آدم – هامة جداً بنظر باركوس، ودون أهمية بنظر أرنولد وأصدقائه [1].

نحن نرى أن هذا الأمر يفهم جيداً، إذا أحلناها على الموقفين الأساسيين لأرنولد وباركوس، كما ميزناه سابقاً. أما عن مركزية أرنولد، فتتحدد المهمة *الحالية* للإنسان في العالم وفي الكنيسة المجاهدة حيث عليه أن يدافع، كمسيحي حقيقي، عن الخير والحق، لطالما هو قيد الحياة، ودون أي أمل في تغيير *جذري*. من هذا المنظور، هذا الاختلاف المتعلق بالحالة البدائية للإنسان، قبل السقوط، في لحظة كان يجد نفسه فيها في حالة مختلفة أساساً عن حالته الحالية، وبخاصة في حالة لم يعد لها أي دلالة *عملية* بالنسبة إلى الإنسان الساقط، يصبح ثانوياً و " دينياً " صرفاً.

كذلك فإن التأكيد أن الإنسان يملك حالياً نعمة كافية، لكنها لا تسمح له بالتصرف فعلياً، لا يختلف عن الموقف الينسيني فقط على صعيد المصطلحات. والمقصود كما لاحظ باركوس أن بعضهم يدعون *بالنعمة الكافية* ما يدعوها آخرون *بالطبيعة الفاسدة*. وهذه مشكلة لا تتصل بالمصطلحات فحسب، بل بالتقدير أيضاً. تعد هذه النعمة كافية بالنسبة إلى " الأكوينيين الجدد "، لأنها تميز الظرف الإنساني كما كان قبل الخطيئة الأولى، لا يمكن للإنسان إذاً أن يتطلع إلى حالة مختلفة جذرياً عن ظرفه الحالي. أما

---

[1] يظهر الاختلاف نفسه في الموقفين كون *تعليمات حول النعمة* لأرنولد لا تتحدث عن آدم، وتبدأ بـ " الحالة التي قلصت الخطيئة الإنسان"، وذلك بوجه الاحتمال لتجنب ذكر الاختلافات بين مذهب القديس أغوسطينوس ومذاهب " الأكوينيين الجدد "، بينما يكرس كتاب *العرض* لباركوس لهذا الموضوع الصفحات الثلاث وخمسين الأولى، من مجمل ٢٧٧ صفحة.

بالنسبة إلى الينسنيين بالمقابل، فإن هذا الاختلاف النوعي، أي العبور من حالة الحرية إلى حالة كل عمل فيها يحتاج إلى نعمة طبية حدث مرة واحدة في التاريخ في لحظة الخطيئة الأولى، وسيحدث بالمعنى المعاكس للمختارين في نهاية الحياة، يوم الحساب. ولكن، بمنظور أرنولد، ليس لكل ذلك أهمية عملية مباشرة، لأنها مسائل مذهبية بحتة.

كما علينا أن نفهم أن الأولى والثانية من *الريفيات*، كالأخيرة، المتأثرة بمذهب أرنولد، تؤكد أنه لا يوجد بين " الأكوينيين الجدد " والينسينيين سوى فرق في المصطلحات، وتمنح أهمية كبرى لأسباب متعلقة بسياسة الكنيسة البحتة، ولا أهمية حقيقية له [١].

أما بالنسبة إلى باركوس، بالمقابل، فإن المسألة تُطرَح على نحو مختلف. فالتطرف يرفض في واقع الأمر كل القيم النسبية للعالم الظاهر، وإلى حد ما قيم الكنيسة المجاهدة، فينسحب في العزلة بالتحديد باسم فرضٍ للقيم المطلقة، المختلفة جذرياً عن تلك التي لن يكون بوسع الإنسان بلوغها في هذه الحياة، لأن إرادته أفسدتها الخطيئة الأصلية.

نحن نفهم الأهمية الأساسية، لاسيما التي يمثلها لهذا الموقف التأكيد على إمكانية حقيقية لحالة مختلفة جذرياً عن الحالة الحالية، التأكيد على أن غياب حرية التصرف ليست مرتبطة بالظرف الإنساني كما هو، بل بالطارئ التاريخي للسقوط، وأن الإنسان له الحق والواجب في أن يتطلع إلى قيم لا شيء نسبي فيها. كما نفهم أيضاً الأهمية التي يكتسبها في النص المتطرف الخواطر السقوط، وذكرى العظمة الماضية كأساس أنطولوجي للتطلع الحالي نحو العظمة الحقيقية لكل هؤلاء الذين يبحثون عن الله ولا يجدونه.

[1] " قلت له : ولكن، ما الفرق بين هؤلاء (أي الأكوينيين الجدد) والينيسنيين ؟ قلت له : يختلفون على الأقل في أجود ما لدى الدومينيكيين الذين ما فتئوا يكررون أن البشر كلهم يملكون النعمة الكافية. أجيبه : أقصد بذلك أنهم يقولون ذلك دون أن يقصدوه تماما، بما أنهم يضيفون أن الإنسان لكي يتصرف عليه بالضرورة أن يمتلك نعمة ناجعة لم تعطى للجميع، وهكذا، فإذا كانوا متفقين مع الينسينيينن في مادة الشيء. " (الريفية الثانية).

وأخيراً، نفهم أيضاً أن باركوس " قبل " إلى حد ما أن يصف آخرون " بكافية " الحالةَ الحالية للبشر الذين لا يملكون النعمة الكافية، فهم ليسوا مختارين ؛ لكنه غضب عندما قرأ هذه المصطلحات – المقبولة في منظور أرنولد – التي يستخدمها تلاميذ القديس أغوسطينوس ".

إن التطور اللاحق لأرنولد ونيكول نحو مواقف أقرب إلى الأكوينية في المحتوى لا في المصطلحات فحسب ليس إلا تطوراً طبيعياً للافتراضات التي كان الموقف المركزي يحتويها مسبقاً في الأصل. كذلك، نحن نرى أن تفسير السيد دوديو [1] الذي يعزو هذا التطور لتأثير باسكال مرفوضٌ تماماً، لاسيما أن كل شيء يتفق مع التأكيد أن باسكال خضع هو نفسه بين عامي ١٦٥٧ و ١٦٦١ لتطور معاكس أبعده شيئاً فشيئاً عن موقف توماس الأكويني الظاهر تقريباً في *الريفيات*.

وعلى صعيد الأفكار الاجتماعية والسياسية، يقر أرنولد و نيكول بإمكانية وجود ملوك أخيار، ووزراء أخيار، وقادة سيئون، لا يصلون – إذا استخدمنا كلمة نيكول نفسه – ولهذا فهم يخونون طبيعة وظيفتهم نفسها. وإلى حد ما، إن ملكاً أو وزيراً ما لا يكون مسيحياً جيداً، سيكون هكذا ملكاً سيئاً أو وزيراً سيئاً. ولكن لا يوجد أي تناقض ضروري بين المشاركة الفاعلة في الحياة الاجتماعية والسياسية، حتى في وظيفة ذات سلطة، وصفة المسيحي.

على الرغم من بعض المظاهر، في دولة أو مجتمع يدعي أنه مسيحي، إن الأشخاص الذين يتبنون مواقف أرنولد ونيكول، سيصبحون

---

[1] برأي نيكول كتب باسكال خلال السنوات الأخيرة من حياته، لحظة خلافاته الحادة مع المجموعة المركزية، أطروحة طلب فيها ضرورة إعادة النظر في كتاباته في السنوات الأخيرة، وتقليصها إلى " توافقية كاملة في التعبير " بالتخلي عن " التكاسل "(الانحطاط) و " التنازل ".
إن المصطلحات، في الحقبة من حياة باسكال التي تقع فيها هذه الأطروحة، وغياب الدقة لدى نيكول، كل ذلك يدل على أن المقصود كان فرضا متطرفا من التخلي عن المصطلحات الأكوينية، وليس تطورا نحو الأكوينية، كما كان يظن دوديو (انظر جان دوديو : *باسكال وأصدقاؤه في بور - رويال*، مجلة الطاولة المستديرة، كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٤، ص ٦٤-٨٨.)

مواطنين صالحين جداً، والأفضل بقدر ما يحاربون لتصبح هذه الدولة وهذا المجتمع حقا ما يدعون، لا مجتمعاً دون إله، تكسوها واجهة مسيحية. لا يرفض أرنولد ونيكول السلطة السياسية بذاتها، ولا يبتعدون حتى عنها، لكنهم يطالبون بكل بساطة جدياً، ليس فقط بالقول، بالسلطة الجيدة، وبوزراء جيدين، وقضاة جيدين، وبملوك جيدين بخاصة، ضد المستشارين السيئين للسلطة الشرعية. تكثر المقبوسات التي تدل على هذا المعنى، سنذكر بعضاً منها دون اختيار محدد.

ففي بداية دراسة عن الصلاة، كتب نيكول هذه الكلمات التي تلخص ببراعة مواقفه : " هكذا علينا أن نقول إن أميراً مسيحياً هو رجل يصلي وهو يحكم دولة، وان قائداً للجيش هو رجل يصلي وهو يقود جيشاً، وإن مستشاراً مسيحياً هو رجل يصلي وهو يحكم بالعدل بين الشعب، وإن عاملاً يدوياً مسيحياً هو رجل يصلي وهو يمارس مهنته... فالصلاة تدخل ضمن الدعوات كلها، وتقدسها كلها. من دونها، ليست هذه سوى مشاغل دنيوية وملحدة، وهي غالباً تدنيس للحرمات : ولكنها تصبح مع الصلاة مسيحية ومقدسة [١]. "

كذلك الأمر بالنسبة إلى دراسته عن العظمة، إذ يمكننا أن نقرأ الأسطر التالية الموجهة ضد المواقف التراجيدية لباسكال :

" بهذه المبادئ يمكننا أن نحل المسألة المطروحة : بماذا العظماء جديرون بالاحترام. ليس بثرواتهم، ولا بمتعهم، ولا ببذخهم : بل بالجزء الذي يملكونه من مملكة الله، الجزء الذي علينا أن نعظمه في شخصيتهم بقدر ما يملكونه، وذلك في النظام الذي وضعهم الله فيه، والذي حققه بعنايته. وهكذا فإن هذا الخضوع الذي غرضه شيء يستحق الاحترام بحق، يجب ألا يكون فقط مظهراً خارجياً، ومجرد احتفال، بل يجب أن يكون أيضاً داخلياً، أي

[1] نيكول : دراية عن التقوى، ص ١٣.

يجب أن يحتوي على الاعتراف بفوقية وعظمة حقيقية في هؤلاء الذين نعظمهم. ولهذا فإن الرسول يطلب من المسيحيين أن يخضعوا للقوى، ليس فقط بدافع الخشية والمشقة، بل أيضا بدافع من الضمير [١].

هؤلاء إذن الذين قالوا إن بامتلاكهم نوعين من العظمة، الأولى طبيعية والأخرى مكتسبة، ونحن لا ندين بالاحترام الطبيعي الذي يقوم على التقدير وخضوع الفكر، إلا للعظمات الطبيعية، وإننا لا ندين للعظمات المكتسبة سوى بالتبجيلات المكتسبة، أي أن بعض المراسم التي ابتدعها الإنسان لتبجيل الكرامات التي أقاموها عليهم أن يضيفوا، لتجعل هذه الفكرة صحيحة تماماً، أن على هذه المراسيم الخارجية أن تنشأ من حركة داخلية، نتعرف بها لدى العظماء على فوقية حقيقية ؛ لأن حالتهم باحتوائها، كما ذكرنا، على مساهمة من سلطة الله، تستحق احتراماً حقيقياً وداخلياً. ولهذا فإن العظماء لا يملكون الحق في أن يطلبوا منا هذه الأنواع من المراسيم الخارجية، التي لا صدى لها في الروح، بل على العكس، هم لا يملكون الحق في فرض هذه المراسيم إلا لكي يطبعوا في الذهن مشاعر عادلة علينا أن نحملها من أجل حالتهم. بحيث عندما يعرفون جيداً بعضاً من الأشخاص ليكونوا متأكدين من أنها تجاههم في الوضع الذي عليهم أن يكونوا فيه، يعفونهم من هذه الواجبات الخارجية، لأن هذه الواجبات فقدت هدفها وفائدتها.

" صحيح أن هذا الاحترام الواجب للعظماء عليه ألا يفسد حكمنا تجاههم، ولا يجعلنا نقدر لدى هؤلاء ما لا يستدعي التقدير. إنه متفق مع معرفة سيئاتهم وعجزهم، ولا يفرض قط ألا نفضل داخلياً أولئك الذين يملكون حسنات حقيقية وعظمات طبيعية. ولكن، بما أن التبجيل واجب تجاههم، ومن المفيد أن يُبجَّلوا، وأن عامة الناس لا يملكون ما يكفي من نور واستقامة لكي

---

[1] نيكول، *الأعمال الفلسفية*، باريس، هاشيت ١٨٤٥، " عن العظمة "، الفصل الثالث، ص ٣٩٢.

يدينوا السيئات دون أن يحتقروا أولئك الذين لوحظت لديهم، نحن مضطرون لأن نبقى في تحفظ بالغ عندما نتحدث عن العظماء ولكل هؤلاء الذين ندين لهم بالتبجيل. إن قول الكتاب المقدس : " لا تتحدثوا قط بالسوء عن أمير شعبكم "، يكررها الكبار كلهم، رجال الكنيسة كما العلمانيون، وبعامة كل أولئك الذين يساهمون في قدرة الله. ولهذا السبب إن الحرية شيء يناقض تماماً التقوى الحقيقية، إلى حد يدفع عامة الشعب إلى وصف سلوك الحكام ، وذلك لأنه ماعدا أننا غالباً ما نتحدث عنهم بجرأة وعلى نحو مخالف للحقيقية، لأننا لا نملك المعلومات الكافية عنهم، نتحدث دائماً عنهم بظلم، لأننا نطبع في الآخرين، بهذا النوع من الخطابات، ، وضعية مختلفة عن تلك التي فرضها الله عليهم، بصفتهم أولئك الذين يستخدمهم الله لكي يحكموا [1]. "

لا يمكن لامرئ أن يكون أوضح من ذلك.

ركز أرنولد اهتمامه على اللاهوت وعلم الأخلاق، ولهذا فقد تحدث عن الحياة السياسية أقل من نيكول. ومع ذلك ففي هذه المرات النادرة التي قام فيها بذلك، كان يدافع على الدوام عن مواقف صارمة مماثلة. يكفي أن نذكر مثالين مميزين جداً عن ذلك. ففي *تعليمات عن النعمة بحسب الكتاب المقدس والآباء*، يعدد بعض الأمثلة للأعمال الخيرة " بذاتها " التي لا تصبح خطايا إلا عندما يقوم بها الكفار :

" مساعدة الفقراء، تحقيق العدالة لمن يطلبوها، حكم أمة باستقامة، خدمة الوطن بشجاعة، وواجبات أخرى مشابهة من واجبات الحياة الإنسانية، عندما نعتبرها في ذاتها، دون أن ندخل إلى فكر من يقوم بها، هي جديرة بالقبول والمديح [2]. "

---

1 نيكول، *الأعمال الكاملة*، ص ٣٩٤-٣٩٥.

2 أرنولد، *تعليمات عن الرحمة بحسب الكتاب المقدس والآباء*.، ص ٨

وفي وثيقة بالأهمية نفسها التي لـــ الوصية الروحية [1]، يصر على التأكيد مرتين على إخلاصه للويس الرابع عشر ، وأن يبرئه من جريمة اضطهاد " تلاميذ القديس أغوسطينوس ".

بعد أن عبَّر عن الأمل في أن يرضى الله عنه بعيداً عن الوشايات التي سببها كفاحه ضد الأخلاق الفاسدة، والذي على العكس لأنه أوحى إليه برحمته، فإن طيبته ستحسب هذا الموقف لصالحه، عندما سيمثل أمامه. يتابع أرنولد :

" وعن ذلك، أود أن أتحدث عن الشكوك التي أرادوا أن يقدموها عني لمن أخضعتنا له، والذي من أجله تديننا لأننا نكن له بإخلاص لا ينتهك، كرجل مؤامرات وقبلانية [2]. لأنك تعرف، يا ربي، يا من يسبر أعماق القلوب، وضع قلبي تجاه هذا الأمير العظيم، والأمنيات التي أتمناها كل يوم لهذا الشخص المقدس، مدى شغفي بهذه الخدمة، وكم أنا بعيد، عندما استطيع عن إثارة أقل خصومة عابرة في دولته. لا شيء يبدو لي أكثر تعارضاً مع واجب المسيحي الحق، كم أن أكثر من شخص كرس نفسه لك، ليس عليه أن يتدخل إلا بأمور ملكك. "

وبعد ذلك، في حديثه عن اضطهاد " تلاميذ القديس – أغوسطينوس " :

" ولكننا نعلم أن أفضل الأمراء قادرون على أن يتعرضوا لخدعة أولئك الذين كسبوا ثقتهم، لاسيما في الأمور الكنسية، التي لا يعرفونها جيداً ؛ ولما كان من واجبهم أن يتوقعوا المآسي التي يمكن أن تسببها هرطقة جديدة، كلما زادت حماستهم، وحذرهم، واهتمامهم بمصالح رعاياهم، كلما وجدوا

---

[1] وصايا السيد أرنولد، الدكتور في السوربون(١٦٩٦). إعلان في شكل وصية، عن وضعيات روحي، في كل لقاءات حياتي (كتبه في ١٦ أيلول/سبتمبر عام ١٦٨٩)، ص ١٩ و ٢٠-٢١.

[2] تفسير اليهود للتوراه صوفياً ورمزياً بحسب التقاليد، كما كان القدامى يفعلون - المترجمة.

أنفسهم دون تفكير مسبق، ملتزمين بعمل أشياء لم تكن بالحسبان، لو كانوا على اطلاع على ما كان لا يقدم لهم إلا تحت الأفكار الخاطئة ؛ وهكذا فإن الأمر الجيد هنا هو النية وهي لديهم، والسيئ هو إحباط الأبرياء، والشغب في كنيستك، لا يمكن أن نعزوه إلا لأولئك الذين يفاجئوهم. "

هذا، وإنها مواقف مماثلة تلك التي سنجدها الريفية ١٤، التي تتناول عابراً مسائل المتعلقة بالدولة والعدالة كمؤسسات إنسانية [1].

[1] المقصود هنا أن الجزويت (اليسوعيين) يمنحون في كثير من اللقاءات السماح بالقتل، فهذا برأي باسكال يجرح الأنوار الطبيعية وقانون الله :

" إن السماح بالقتل الذي تمنحه في العديد من اللقاءات يظهر أنك في هذا الموضوع نسيت تماما قانون الله، وأنك أطفأت الأنوار الطبيعية إلى حد تحتاج فيه لأن نعيدك إلى المبادئ الأولية للدين والحس المشترك، لأنه، هل يوجد أكثر طبيعية من هذا الشعور ؟

" أن فردا لا يملك الحق عل حياة آخر. لقد تعلمنا ذلك جيدا من أنفسنا، كما يقول القديس كريزوستوم، ذلك أن الله " عندما وضع هذا المبدأ بألا نقتل قط، لم يضف السبب ، أي لأن قتل الإنسان شر، لأن القانون يفترض أننا تعلمنا هذه الحقيقية من الطبيعة. " (*الريفية* ١٤)

وهكذا، كانت هناك القوانين الطبيعية بالنسبة إلى باسكال في تلك الحقبة. يكفي لكي نعرف الفرق في الموقف بين الريفيات والخواطر، أن نتذكر هلع أرنولد أمام نص الخواطر الذي ينفي وجود *كل قانون* مشروع بعرف بالعقل والأنوار الطبيعية. ما إن يسمى وجود هذا القانون الطبيعي حتى يصل باسكال بسهولة إلى تبرير الأمير الصالح والقاضي الصالح، كأرنولد ونيكول.

عبر القديس أغوسطينوس براعة عن هذه الفكرة في الجزء الأول من كتاب " مدينة الله " (Cité de Dieu)، الفصل ٢٢.

" من المؤكد إذا – أيها الآباء – أن الله وحده يملك الحق في أن ينتزع الحياة، وهو مع ذلك حين وضع قوانين لقتل المجرمين، جعل الملوك أو الجمهوريات مؤتمنين على هذه السلطة، وهذا ما يعلمنا إياه القديس بطرس، عندما تحدث عن الحق الذي يملكه الكبار في قتل الناس، جعل هذا الحق منزل من السماء بقوله : " ليس من غير المجدي أن يجعلهم يحملون السيف " لأنهم وزراء الله، ولكي ينفذوا انتقامه على المدنيين. "

وبما أن الله هو من أعطاهم هذا الحق، فهو يجبرهم على تنفيذه كما لو فعل هو نفسه، أي بالعدل.

كما نجد هذه الخلاصة المحددة للموقف الوسطي :

" ذلك أخيرا، يا آبائي، ماذا تريدوننا أن نعدكم ؟ أطفال الإنجيل أم أعداء الإنجيل ؟ لا يمكننا أن نكون إلا من هذا الحزب أو ذاك، إذ لا وسط قط بينهما." فمن لم يكن مع يسوع المسيح هو ضده. " يقسم هذا النوعان من البشر كلهم. فثمة شعبان، وعالمان يتوزعان على الأرض قاطبة، بحسب القديس أغوسطينوس، عالم أطفال الله الذي يشكل هيئة زعيمها ومليكها يسوع المسيح ؛ وعالم أعداء الله، الشيطان زعيمه وملكه ، ولهذا فإن يسوع المسيح يدعى الملك وإله العالم، لأنه في كل مكان من عالم رعاياه وعباده، وان الشيطان يدعى أيضا في الكتاب المقدس أمير العالم وإله هذا العصر لأنه في كل مكان من عالم الأشرار والعبيد. " (*الريفية* ١٤)

دون شك، لن يكون من السهل مطلقاً أن نجد نصوصاً لباركوس تطرح على الصعيد العام للمبادئ مسألة موقف المسيحي من السلطة والدولة.

الحالة هنا معاكسة لتلك التي درسناها سابقاً. فإذا كان الوسطيون (المعتدلون) لا يحبون الحديث عن النعمة لدى آدم فذلك لكي يتجنبوا إظهار الفروق بفظاظة بالغة التي تفصل بينهم وبين " الأكوينيين الجدد " ؛ فباركوس لا يحب أن يطرح على نحو مجرد وعام مشكلة الدولة حتى لا ينزلق في وضعية غريبة عنه، وضعية المعارضة النشطة.

فالدولة، والعالم، هذا ما يجهله المسيحي الحق، المعتكف في عزلته، وهو لا يتحدث عنهما إلا إذا اضطر إلى ذلك، فقط على الصعيد الملموس التي تحدث فيه الاضطرار.

ومع ذلك سيكون من الممكن بالنسبة إلينا أن نستشهد ببضع نصوص مميزة، ومنها تعداد " الأعمال الجيدة في ذاتها " من *العرض* :

" إعطاء الحسنة، إنقاذ شخص حياته معرضة للخطر، الدفاع عن البريء، معاناة كل أنواع الآلام على أن نقترف الظلم " (ص ١١٣)

ليست المسألة، كما لدى أرنولد، أعمالاً تفترض مساهمة فاعلة في النظام الاجتماعي والحياة الاجتماعية (" كحكم دولة باستقامة، الخ. "). كذلك، ذكرنا في موضع آخر [1] تحفظات باركوس تجاه الزيارة التي قام بها أرنولد داندي للويس الرابع عشر (ونحن نعلم أن أنطوان أرنولد قام بزيارة مماثلة للملك بعد " صلح الكنيسة ")، وتجاه تلك الملكة المسيحية بامتياز، التي كانت صديقة هامة لبور– رويال، ماري دو جونزاك، ملكة بولونيا.

وأخيراً، نحن نعرف موقف الخواطر التي سنحللها في الجزء الثالث من هذه الدراسة، والتي تقترب من موقف باركوس، بالفكرة التي تفرض

---

[1] مراسلات باركوس، كاهن سان –سيران، مع الشخصيات الأساسية للمجموعة الينسينية. المنشورات الجامعية الفرنسية (PUF).

المسافة الداخلة نفسها بالنسبة إلى كل حياة اجتماعية وسياسية، والرفض نفسه في الاعتراف بكل قيمة حقيقية ومنسجمة مع القوانين والمؤسسات. أضف مع ذلك أنه، بمقدار ما دفع باسكال التطرف إلى حدوده الأخيرة، بتحويل *الرفض أحادي الجانب* للعالم لدى باركوس إلى *رفض مفارق* ودنيوي للعالم، استطاع إنشاء نظرية للروابط بين القوة والعدالة في الحياة الاجتماعية، إذ كان عليه القيام بذلك، وهي نظرية كان يمكن لباركوس، بالمقابل، أن يستغني عنها تماماً.

على الصعيد الأدبي، سنجد هذه المعارضة من جديد في الفارق بين ملوك تراجيديات راسين : بيروس، و نيرون، و أنطيوخوس، و تيزيه ؛ وفي القطب الآخر، تيتوس " المُبعَد في الإمبراطورية "، والملوك المشروعين إنسانياً إلى حد ما، في المسرحيات الدرامية : ميثريدات، وأجاممنون، و أسيريوس.

وأخيراً، حول النقطة الأخيرة من النقاط المدروسة، نقطة قيمة المعارف العقلانية والحسية، سنقابل معارضة مشابهة للمعارضات التي حللناها سابقاً.

بالنسبة إلى مركزية أرنولد، ثمة مجال مخصص للمعرفة العقلانية، مجال هي فيه مستقرة تماماً ولا تحتاج إلى أية مساعدة من القلب أو الإيمان. سيكون بوسعنا دون شك أن نحدد بتحليل معمق الفوارق بين أرنولد، ونيكول، وباسكال قبل نيسان/إبريل ١٦٣٧، بما يتصل بالمكان الذي يخصصونه للمعارف الحسية، إلى جانب المعارف العقلانية. لكن ذلك لا أهمية كبرى له في السياق الذي يهمنا هنا. حسية وعقلانية أو عقلانية بحتة – توماس الأكويني أو ديكارت، المقصود وجود معارف مشروعة مرتبطة *بالطبيعة البشرية*، معارف لا تستنفد بالطبع كل مجال المعرفة، و تفتقد حتى إلى الجزء

الهام حقاً، لكنها تملك مجالها الخاص الذي تسمو فيه كلياً وحصرياً. وواقع الأمر، طالما أن الأمر متعلق بالمعرفة لا بالأخلاق، فإن موقف أرنولد قريب إلى حد كبير من الديكارتية، ولنفهم ذلك، يكفي أن نقرأ أيّاً من نصوصه البستمولوجية، وحتى أن ندرس شكل محاكماته.

لنستشهد، على سبيل المثال، بالقاعدتين الأولى والثانية من " القواعد التي علينا امتلاكها في سبيل البحث عن الحقيقية... [١] "

" القاعدة الأولى : هي البدء بالأشياء البسيطة والواضحة، والتي هي كذلك إلى حد لا مجال فيه للشك، شريطة أن ننتبه إلى ذلك.

" القاعدة الثانية :ألا نشوش الأشياء التي نعرفها بوضوح بمفاهيم غامضة التي يراد بنا أن نستخدمها لكي نشرح هذه الأشياء أكثر، وكأننا نضيء النور بالظلمات... "

أما القواعد الخمس الأخرى، التي نتركها جانباً فقط لأن المكان لا يتسع لها جميعاً، فهي من الوحي نفسه، فالرابعة تنتسب علناً إلى ديكارت.

لنذكر أيضا منطق *بور- روايال*، أو *الكتاب الهندسي عن الرحمة العامة*، الخ. كذلك، يكمن كل الجدل حول الفرق بين " الحدث " و " الحق " في الفكرة القائلة إنه ثمة مجال للمعرفة مخصص للملكات الطبيعية – الحس والعقل –وآخر هو مجال الإيمان.

وهذا هو الموقف الذي سيأخذه باسكال في الريفيتين السابع عشرة والثامنة عشرة :

" ولهذا السبب يقود الله الكنيسة، في ثقة نقاط الإيمان، بمساعدة فكره الذي لا يمكن أن يتوه ؛ بدلاً من أن يتركها تتصرف في الأشياء العملية بالحس والعقل، اللذين هما الحكم بطبيعة الحال. لأنه لا يوجد سوى الله لتثقيف

[1] أرنولد، عن *الأفكار الصحيحة والأفكار الخاطئة*، الفصل الأول.

الكنيسة بالإيمان. ولكن ليس علينا إلا أن نقرأ جانسينيوس حتى نعرف ما إذا كانت ثمة اقتراحات في كتابه. ومن هنا جاءت فكرة الهرطقة في أن نقاوم قرارات الإيمان : لأن معنى ذلك أن نعارض فكرنا بفكر الله. لكنها ليست هرطقة، على الرغم من أن في ذلك جسارة، ألا نؤمن ببعض الأمور الخاصة، لأن في ذلك معارضة العقل، الذي يمكن أن يكون واضحاً جداً، بسلطة كبرى، لكنها في ذلك معصومة عن الخطأ[١]. "

" من أين نتعلم إذاً حقيقة الأمور ؟ سيكون ذلك من العيون، يا أبتي، فهما الحكم الشرعي، كما هو العقل بالنسبة إلى الأشياء الطبيعية والمفهومة، والإيمان بالنسبة إلى الأشياء الخارقة والمنزلة. و ذلك، بما أنك تضطرني إليه يا أبتي، سأقول لك إنه بحسب المشاعر اثنين من كبار أساتذة الكنيسة، القديس أغوسطينوس، وتوماس الأكويني، هذه المبادئ الثلاثة للمعارف، الحواس، والعقل، والإيمان يملك كل واحد منها أغراضه المنفصلة، وتأكيدها في هذا الامتداد. ولما كان الله يريد استخدام وساطة الحواس ليسمح بالدخول إلى الإيمان : كما على الإيمان أن يهدم تأكيد الحواس، سيكون على العكس هدماً للإيمان أن يريد المرء أن يرتاب الرابط المخلص للحواس .[٢] "

أما باركوس، فلنصغ إليه وهو يشرح للأم أنجيليك القيمة المتواضعة للعقل الإنساني :

" اسمحي لي بأن أقول لك إنك مخطئة بالاعتذار عن فوضى خطاباتك وأفكارك، لأنها لو كانت مختلفة عن ذلك، ما كانت في النسق (طبيعية)، لاسيما بالنسبة إلى شخص له وظيفتك. كما أن هناك تعقلاً هو جنون أمام الله، ثمة أيضا نظام هو فوضى، وبالنتيجة، هناك جنون هو تعقل، وفوضى هي نظام حقيقي، على الأشخاص الذين يتبعون الإنجيل أن يحبوه،

[1] باسكال، الريفية السابعة عشرة، ص ٣٣٠.
[2] باسكال، الريفية الثامنة عشرة، ص ٣٧٣ – ٣٧٤.

وأشعر بالأسى حين أرى أنهم يبتعدون عنه، ويهربون منه، بتعلقهم بتسويات ومتع ليست جديرة بهم، وهي تشوش تناسق فكر الله، وتسبب عدم تناسب وعجز ملحوظين في ما يلي من أعماله وحياتهم. إذ لا يظهر عليهم أنهم يتبعون من جهة بساطة الإنجيل وسذاجته، ومن جهة ثانية فضول فكر العالم واهتماماته. أحب إذاً، يا أمي، ليس فقط معنى رسالتك، بل أيضا الطريقة التي تعبرين فيها عن معانيها، والصراحة التي تتركين بها فكرك يذهب دون أن تقييديه بقوانين العقل البشري، ودون أن تعطي حدوداً أخرى غير حدود المحبة، التي لا تكون لها حدود عندما تكون خالصة، ويكون لها الكثير منها عندما تكون ضعيفة .[١] "

أو أن نشرح لباسكال أن " غموض الإيمان يقع على كل شيء بحيث لا يوجد شيء لا يناله نصيب منه "، أو أن علينا أن " نخفض من فضولنا وجرأة أحكامنا... بأن نعدَّ... الحدود ضيقة لأفكارنا وذكائنا الذي يبقى عاجزاً عن أي قول، وأن أبسط الأشياء توقف، وتسبب الفوضى " و " أن عدداً لا محدود من الأشياء حتى الطبيعية منها التي تتجاوزه بوضوح عليها أن تتعلم ألا تظن نفسها قادرة على إتباع حكمة الله في عظمة طرقه [٢] "

وكلما أتيحت له الفرصة للحديث عن ذلك، يرفض باركوس كل ثقة بالعقل وبالملكات الطبيعية. إنه بالطبع لم يكتب دراسة عن الفلسفة، وإلا لناقض في ذلك نفسه ؛ ولكن من السهل برأينا شرح موقفه. فإذا لم يكن يتمتع بما يكفي من الشمولية الفكرية ، لاسيما إذا كانت المسألة لا تهمه كثيراً ليكتب نقداً للعقل، أو حتى أن يضع جهراً موضع الشك قيمة الحتميات الطبيعية، فهو يلح في كل مكان على ضعف القيمة التي يمكن أن تمتلكها حقائق العقل بالنسبة إلى أي مسيحي.

---

[1] باركوس، الكاهن سان –سيران: رسالة إلى الأم أنجيليك، كتبت في ٥ كانون الأول/ ديسمبر من عام ١٦٥٢

[2] باركوس، *رسالة موجهة احتماليا إلى باسكال عام* ١٦٥٧ .

إن الصلة الداخلية بين مواقف المركزية أو حتى التطرف الينسيني بما يتصل بالمسائل الثلاث التي حللناها – " الأكوينيين الجدد "، والحياة الاجتماعية والسياسية، والحقائق الحسية والعقلانية – تبدو لنا أكثر بدهية من أن نلح عليها طويلاً.

المقصود بذلك موقفان شاملان يعترف الأول بقيمة الجهاد الدنيوي من أجل الحق والخير، ويعتقد أن المسيحي يمكنه إلى حد ما أن يجد في هذا الجهاد مهمة ونشاطاً موافقين لإرادة الله. بينما الموقف الثاني – الأكثر راديكالية – يعارض الله بالعالم، وببعض مظاهر للكنيسة المجاهدة، ويرفض بوجه الإطلاق كل مشاركة، مهما كانت، بالحياة السياسية والاجتماعية.

IV

إن هذا التعارض بين التيارين الاثنين، تياري أرنولد وباركوس، لم تستنفد مع ذلك التحليل المبسط للحركة الينيسنية، حتى المقتصر على الحدود التي تهمنا هنا. فإذا كنا استطعنا حول هذه النقاط الثلاث أن نبين العنصر المشترك الذي يربط مواقف باركوس *بالخواطر*، كان من السهل أيضاً أن نبين العناصر التي تفصل بينها حول هذه النقاط ذاتها، وحول نقاط أخرى كثيرة.

ثمة أفكار تتصل بوجه الاحتمال بالموقف من العالم، وهي موجهة بخاصة ضد باركوس وأصدقائه، كالفقرة ٨٦٥.

كذلك، أكد باسكال غير مرة ليس فقط على استحالة الاستغناء عن العقل بالنسبة إلى الإنسان، وعلى ضرورة احترام السلطات القائمة، وعدم تشويش النظام السياسي والاجتماعي، بل اعترف أيضاً للامتيازات الاجتماعية بقيمة فعلية، بمقدار ما تعبر هذه الامتيازات عن امتلاك للقوة والغنى.

أي باختصار، في كل مكان كان باركوس يقول فيه " لا"، ويجيب باسكال بطريقة مفارقة " نعم و لا ". وهذا يقودنا إلى المشكلة الأكثر أهمية، والأكثر صعوبة في الوقت نفسه في دراسة الفكر الينسيني : مشكلة الكائن المفارق بامتياز، مشكلة *الخاطئ الصالح* (juste pécheur).

سيكون من غير المجدي أن نبحث عن هذا الخطاء الصالح في كتابات " أصدقاء بور– رويال ". فالكنيسة أدانته كأحد العناصر الأساسية للبدعة الينسينية، كذلك مفكرو بور–رويال الذين كانوا يريدون مهما كلف الأمر أن يبقوا مستقيمين، أجبروا أنفسهم على تجنبه مهما كلف الأمر.

حتى إن أرنولد اتخذ موقفاً بوضوح وإخلاص ضد هذه الفكرة، مؤكداً أنها تؤدي إلى المولينية، على الصعيد الأخلاقي، وإلى الكالفينية على الصعيد اللاهوتي [١]. ومع ذلك، فقد كانت هذه الفكرة، إذا لم نقل الجوهر، على الأقل الغواية المستمرة، الحدَ الأقصى للينسينية المتطرفة، بحيث سيكون من المستحيل بوجه الإطلاق، من دونها، أن نفهم أكثر كتابين أهمية تركها لنا بور - رويال : فيدر و *الخواطر*.

وقبل أن ندرس هذه المسألة بذاتها، سنحاول أن نحدد الرابط بين هذا الموقف من جهة، ووسطية أرنولد وتطرف باركوس، من جهة أخرى.

بالنسبة إلى أرنولد، لا توجد مفارقة لا في المواقف التي يدافع عنها فعلياً، ولا في نزوع هذه المواقف إذا دفعناها إلى حدودها القصوى.

---

[1] انظر نقده لكتاب بوردوال : *علم اللاهوت الأخلاقي للقديس أغسطونيوس*، في *رسالتين من السيد أنطوان أرنولد، الدكتور في السوربون*، ١٧٠٠، (الرسالتان مؤرختان في عام ١٦٨٧).

فالعالم مصنوع من مختارين ومنبوذين، من صالحين وخطائين. فالمنبوذون يرتكبون الخطيئة لنقل بشكل طبيعي، نتيجة للخطيئة الأولى، والمختارون يدينون بحالة الصلاح هذه التي يتمتعون بها، وبمثابرتهم في ذلك للرحمة الإلهية، التي تمنحهم دون مقابل وبمعزل عن كل استحقاق نجدة الرحمة الفاعلة. وهذه الرحمة بالمناسبة *حالية*، ولا شيء يسمح بالإقرار أو التأكيد على أن الله سيستمر في منحها للصالح في اللحظة القادمة. فالإنسان نفسه يمكن إذا أن يكون صالحاً ومنبوذاً على نحو تتابعي، وأن يعود بعد ذلك إلى حالة الصلاح. إن دور الصالح في هذا العالم أن يجاهد ضد الخطيئة من أجل الحق والخير، لاسيما أنه، حول العديد من النقاط الأساسية، يعرف الحق كما يعرف الخير، إما بواسطة الأنوار الطبيعية، أو عن طريق الكتاب المقدس والآباء، الذين يتأثرون بفهم هذا النور، بحيث لا يمكن للصعوبات أن تظهر، على الصعيد الأخلاقي على الأقل، إلا في التعبير عن الفعل الخاص، في ظل القانون العام، وهي كذلك استثنائية ومن النادر أن يتم التغلب عليها. يمكننا أن نختم بأنه لا يوجد في فكر أرنولد أي مكان لمفارقة " الخطاء الصالح " ؛ فموضوع الإله الخفي، أي النزوع الأساسي للينسينية بالمحافظة على المسافة بين الله والإنسان، يتجلى لدى أرنولد بطريقة ضمنية في جدله ضد نظريتي الرؤية في الله لمالبرانش والكاهن لامي، و نظرية النعمة العامة عند نيكول. فنحن لا نرى شيئاً في الله، والله لا ينيرنا دائماً، لكنه أعطانا الوسائل لمعرفة الحقائق الأساسية بواسطة أنوارنا الطبيعية، والكتاب المقدس، فإذا تجاهلنا هذه الحقائق في بعض الأحيان، كالوثنيين وبعض الملحدين،، فذلك عبر فساد طبيعي في الإرادة، وبسبب العيش خارج الإطار التاريخي للكنيسة.
دون شك، يتميز الموقف المسيحي برأي أرنولد، كما هي الحال بالنسبة إلى باركوس وباسكال، باتحاد الأمل والارتجاف. ولكن بينما كانت الريبة لدى

هذين الأخيرين أساسية على جميع الأصعدة، لم تعد كذلك لدى أرنولد إلا بما يتصل بالمستقبل، والمثابرة، أوالرفض [1].

مختلف هو مظهر هذه المشاكل لدى باركوس. فهو دون شك ينجح أيضاً في تجنب المفارقة وفكرة الخطاء الصالح. لكن هذه المفارقة التي لا تتمتع بأية واقعية لدى وسطية أرنولد – إذا لم تكن واقعية البدعة الكلفينية – تشكل بالنسبة إلى باركوس إغواءً وخطراً مستمراً يجب بالتحديد تجنبه. فإذا كان الله يختبئ، بمنظار أرنولد، فذلك لأنه لا يطلع الإنسان على خططه والطرق التي سيستخدمها لكي يحقق انتصار الخير، ولأنه أيضاً لا يسمح له أبداً أن يعرف – في هذه الحياة – ما إذا كان سيثابر في الخير وفي العدالة. ينبغي على الإنسان أن يتصرف، فإذا كان يمتلك النعمة، سيتصرف بالفعل على نحو موافق للإرادة الإلهية، دون أن يعلم كيف يدخل هذا الفعل ضمن أحد الأصعدة الشاملة للألوهية – الفردي، التاريخي، أو المتعلق بالآخرة. ولكن بوصفه فعلاً، يكون التمييز بين الخير والشر دقيقاً، وقد أعطانا الله في العقل، وفي الضمير، وفي الكتاب المقدس وآباء الكنيسة أدلاء مؤكَّدين يسمحوا لنا بأن نوجه سلوكنا.

أما باركوس، فهو يرى أن الله يختفي أساساً مختلف. فقد هجر العالم – وإلى حد ما – الكنيسة المجاهدة أيضاً بمقدار ما هي جزء منه. فإذا أراد الإنسان أن يعيش كمسيحي في هذا العالم، وإذا أراد أن يتحدث ويتصرف في الكنيسة – على نحو مخالف عن القيام بالأسرار إذا كان كاهناً، وعن الصلاة إذا كان مؤمناً عادياً – لن يجد في أي مكان دليلاً أميناً، حتى على صعيد الفعل المباشر والآني، سيجد نفسه بالضرورة أمام متطلبات مشروعة ومتناقضة في آن معاً، أمام المفارقة. إن رجلاً في هذا العالم لا يمكن أن

[1] مع أن الريبة دائما واقعية بما يتصل بالنية التي من الصعب معرفتها بطريقة كاملة، وأحيانا أيضا بما يتصل بالتعبير عن الأفعال الخاصة في ظل القانون العام.

يكون إلا منبوذاً أو خطاءً صالحاً. دون شك، يريد باركوس بقوة أن يتجنب هذه الفكرة الأخيرة التي لا يجدها ظاهرة في أي مكان من الإنجيل أو من كتابات الآباء القديسين. لكنه لا ينجح في ذلك إلا بالطلب من المسيحي أن يعيش خارج هذا العالم، وألا يساهم بأي من النشاطات المحاربة للكنيسة المجاهدة. أما إذا لم يكن يتمتع بالقوة الكافية لذلك، فعليه أن يترك مسؤولية أفعاله، بأن يصبح كاهناً. بيد أن المرة الوحيدة التي لم تسمح له القوى الكنسية والدنيوية بأن يبقى في العزلة والاعتكاف، المرة الوحيدة التي فرضوا عليه أن يتخذ موقفاً عملياً بأن طلبت منه أن يوقع على النموذج، لم يكن بوسعه أن يجيب – مع صدمة صاحب المنطق أرنولد – إلا على نحو مفارق بإعلانه أنه يخضع لقوانين البابا التي تفرض التوقيع، لكنه يرفض أن يوقع.

نحن نرى أن موقف باركوس منسجم، كما أن ذلك يتأكد أيضاً في أعمال أدبية بمستوى *أندروماك*، و *بريتانيكيس*، و *بيرينيس*. ولكن يكفي أن يدفع سبب ما – فلسفي في حالة باسكال، تاريخي وتجريبي (صلح الكنيسة) في حالة راسين – أن يدفع متطرفاً من أنصار باركوس إلى تصور حياة المسيحي في العالم، أو إذا كان المقصود انتقالاً مدنساً (دنيوياً)، أي حياة رجل صالح *إلى العالم (الحياة الدنيا)*، لكي يبلغ الموقف التراجيدي الأساسي، والمفارقة، والخطّاء الصالح.

كان بوسع باركوس أن يتجنب هذه المفارقة، لأنه بقي له *تأكيد واحد* لا مفارقة فيه، لم يتصور أبداً أن من الممكن أن يمتد إليه الشك، هو وجود الله، وبني على هذا التأكيد ضرورة وإمكانية هجر العالم للاعتكاف في العزلة. ومع ذلك، كان يكفي أن ندفع إلى حدودها القصوى فكرة الله الذي يختبئ، بأن نقر بأن الله لا يسمح حتى للإنسان بأن يكون على أي صعيد، ودون أي تحفظ، متأكداً كلياً من وجوده، أي بكلمة واحدة أن يتوصل إلى فكرة إيمان هو

رهان، كي يصل بالضرورة ذاتها إلى المفارقة المعممة، إلى ضرورة البقاء في هذا العالم، وضمنياً إلى *الرفض الجذري والدنيوي للعالم*، وإلى فكرة الخطاء الصالح.

كما أن باركوس يشترك مع أرنولد في فكرة التأكيد على أن الله يلبي دائماً كل صلاة صادقة، وهذه لا يمكن أن تحصل في حالة الطبيعة الفاسدة إلا بنجدة رحمته العلاجية. ويكمن الفرق بينهما في أن صلاة كهذه تفترض هجر العالم والاعتكاف في العزلة.

هذا، ونحن نرى أن حول هذه النقطة ستحمل المرحلة الأخيرة من العقلنة (radicalisation) التي سيتجاوزها باسكال في *الخواطر* وراسين في فيدر، تغييراً في مذهب " تلاميذ القديس أغوسطينوس ". إن الرهان حول الله، والرفض الدنيوي للعالم، والخطاء الصالح، يفرضون فكرة صلاة حقيقية لا تتحقق. ماذا كان سيبقى من فيدر إذا أقررنا للحظة أن حواراتها الانعزالية مع الشمس ليست حقيقية في أعلى درجة ؟ دراما برجوازية، قصة خيانة زوجية لا أهمية لها أكثر من أية حادثة عابرة. أما *الخواطر* فتصبح فكرة أولئك الذين يبحثون أن الله دون أن يجدوه، وهم ينتحبون، وهذا مؤكد علناً أكثر من مرة في الكتاب.

هل نحن ما زلنا في الينسينية ؟ كان عالما اللاهوت، أرنولد وباركوس، سيعبران بالتأكيد عن تحفظات، إذ أكدت الكنيسة مع ذلك في إداناتها بأن هذا بالتحديد هو الينسينية الحقيقية.

دون تأييد لهذه الإدانة، يصل عالم الاجتماع، لأسباب دنيوية بحتة، إلى النتائج نفسها التي لهذه الإدانة. وهذا ما نراه طبيعياً ؛ لأنه في الصراعات

الكبرى الاجتماعية والأيديولوجية نادراً ما يخطئ الشركاء، وهم، إذا صح التعبير، لا يخطئون أبداً في المواقف الأساسية للخصم [١].

[1] وهذا لا يعني بالطبع أنهم لا يشوهون أحياناً، لأسباب تتعلق بالدعاية. ومع ذلك فنحن نرى أنها لم تكن تلك حالة إدانة الاقتراحات الثلاث.

الجزء الثالث

باسكال

الفصل الثامن

الإنسان. معنى حياته

-١-

يعد هذا الفصل البيوغرافي الذي نتناول فيه أعمال باسكال واحداً من الفصول التي ترددنا طويلاً في كتابتها. ومع ذلك سيكون من الصعب، إذا لم يكن من المستحيل أن نضمن له دقة علمية جديرة بهذا الاسم. علينا في واقع الأمر ألا ننسى هذا المبدأ في بستملوجية (العلومية) باسكال، ولكل فكر جدلي يعلمنا استحالة " معرفة الأجزاء دون معرفة الكل، ومعرفة الكل دون معرفة الأجزاء بوجه الخصوص " ؛ أي أنه في معرفة الأفعال البشرية، كل مسار لا

جدلي، سواء أكان تركيبياً أم تحليلياً أو انتقائياً، مرهون مسبقاً بالفشل، ويخفي أكثر مما يكشف الدلالة الحقيقية للأعمال التي يقترح دراستها. أما مهمة الطريقة الجدلية – وهذا يعني بالنسبة إلينا، في العلوم الإنسانية، الطريقة العلمية بكل بساطة – مهمتها استخلاص جوهر الظاهرة تدريجياً، الجوهر الذي يحتم أيضا بنيتها الكاملة كما دلالة أجزائها، الجوهر الذي ليس بالمناسبة قط شيئاً آخر غير اتحاد هذه البنية مع هذه الدلالات. (ذلك لأن كل بنية هي دلالة، وكل دلالة هي بنية.)

والحال هكذا، وعلى الرغم من الصعوبات التي تمثلها طريقة كهذه، فإذا كان بإمكاننا لا أن نتخيلها فحسب، بل من المؤكد أنها تسمح بتطور جدي عندما يتصل الأمر بدراسة أعمال فلسفية، أو أدبية، أو فنية هامة، أو مجموع أحداث تاريخية، أواجتماعية، أو اقتصادية، فإن المسألة نوعياً مختلفة عندما يتصل الأمر بدراسة حياة. ففي الحالتين الأولى والثانية، المقصود في واقع الأمر " أشكالاً " واقعية أو افتراضية، تسهل طبيعتها ذاتها إلى حد ما عمل الباحث. نحن نتخيل مع ذلك إلى أي حد يصبح بحث من هذا الطراز معقداً ومبهماً، عندما يتعلق الأمر بسيرة حياة، أي في أغلب الحالات يتعلق بواقع ليس مشكلاً تماماً لدرجة أن مفهوم الجوهر ذاته يفقد فيه عملياً كل دلالة.

إن عملاً هاماً، أو حركة تاريخية كالحملات الصليبية أو الثورة الفرنسية، تملك دائماً بنية ودلالة منسجمتين.

يمكن للمشتغل بالسيرة أن يستنتج بالتأكيد أنه في تاريخ ما قام الإنسان الذي يدرسه بهذا الفعل أو تلك الحركة (كما لن يكون دائماً من السهل أن نميز ما إذا كان الأمر يتصل بفعل أو بحركة) ؛ يمكنه أن يستنتج أنه تزوج، وأنه نشر كتاباً ما أو قام باكتشاف علمي ما ؛ لكن ذلك لن يزوده بأي معلومة تخص موقع هذه " التصرفات " ودلالتها في حياة من عاشها. نتيجة لذلك

سيكون من الأسهل أن نستخلص الدلالة، ومكانة هذا المنشور ونتائجه أو ذلك الاكتشاف في تاريخ العلوم، كما في حياة كاتبها.

تاريخياً، وعلى الرغم من الاعتراضات كلها، ثمة أحداث أساسية مشتركة بين الأبحاث الفيزيائية والرياضية لباسكال وديكارت. ولهذا فإنه بوسع مؤرخ العلوم – شريطة بالطبع ألا ينسى الاختلافات والاعتراضات – أن يعالجها بوجه حق معاً في كتاب ما أو في فصل من كتاب مكرس للفكر العلمي في فرنسا في القرن السابع عشر.

ومع ذلك من الممكن ألا نجد أي حدث أساسي مشترك في الدلالة *البيوغرافية* (السيرية) لهذين النشاطين، وأن كتاباً قد يتفحصهما هما الاثنان من زاوية " دور العلوم في حياة الباحث "، على سبيل المثال، لن يكون سوى بناء مجرد لا أساس له. ففي جملة كـــ " باسكال مثل ديكارت كرس جزءاً من وقته للأعمال العلمية "، الكلمة " مثل " هي حقيقة نسبية بالنسبة إلى مؤرخ العلوم، وخطأ كامل بالنسبة إلى دارس السيرة أنه لأحد هذين المفكرين.

يمكننا دون شك أن نعترض أن هذه الدلالة المزدوجة لاشي ء خارق فيها، وأن كل ظاهرة جزئية تتمتع بجوهر ودلالة مختلفين بحسب المجموع النسبي الذي يدخل فيه، وأن المقصود فقط أن نستخلص بواسطة طرائق مماثلة تقريباً دلالة هذا التصرف أو ذاك، العلمي، السياسي، أو الديني، الخ. في المجموعات المختلفة والمكملة للتاريخ والحياة الفردية.

فيماعدا أن عدد الوضعيات التاريخية محدود جداً، على الرغم من كل شيء، وأنه يقدم بهذا بالذات إمكانية تصنيف ونمذجة (علم النماذج - قولبة) معرفةٍ على نحو يختلف عما يسمح به التنوع الذي لا يمكن حصره للحالات الفردية، من المؤكد أن الأعمال المتعددة الجدلية في المنهجية والبحث التاريخي سمحت سابقاً في هذا المجال باستخلاص عدد معين من مبادئ العمل

والاختبار، مبادئ نهائية، أو على الأقل مختبرة وعملياً قابلة للاستخدام، مبادئ في العمل والاختبار جدلية ما زالت تنقصنا كلياً، عندما يتعلق الأمر بالدراسات البيوغرافية.

عند ذلك يمكننا أن نفهم لماذا فضل أهم ممثلي الفكر الجدلي، ماركس، وأنغلز، وكذلك لوكاتش، في أغلب الأحيان – ماخلا بعض الاستثناءات النادرة، عندما كان الجدل يتناول الكفاح السياسي اليومي – فضلوا أن يتقيدوا بالتحليل الجدلي للأعمال، وبمحتواها، وبشكلها الجمالي، كما بالعلاقة بين هذا المحتوى وهذا الشكل من ناحية، ومن ناحية أخرى بالحقائق الشاملة، الاجتماعية والاقتصادية، المرتبطة بهذه الأعمال، مع تجنب بقدر المستطاع المغامرة في بقعة صعبة وزلقة من السيرة الفردية.

دون شك، كان من الممكن استخدام تحديد كهذا أيضاً في كتاب مكرس *للخواطر* ولمسرح راسين. *فالخواطر* في واقع الأمر عمل متجانس تماماً، ويمكننا أن نحلل على نحو ثابت محتواه وشكله، وذلك دون إقامة أقل علاقة مع حياة الكاتب. وهذا ما سنقوم به في الفصول القادمة.

كما أود أن أصرِّح أنني كنت ميالاً فعلاً لاستخدام هذه الطريقة في طرح المشكلة ؛ ومع ذلك، فقد رأيت أنه عندما تكون الصلة بين الحياة والعمل هكذا – وأن الأولى في حالة باسكال تضيء الثانية إلى درجة قوية جداً – من الأفضل أن نغامر بإدخال فصل في الكتاب دلالي صرف، مؤلف من أفكار متفرقة، وأن نتخلى عن المظهر الهام لواقع كلي لا يحق لنا أن نقطعه عشوائياً، لاسيما أن أغلب الأدلة ضد مشروعية الدراسة السيرية (البيوغرافية) تبدو ضعيفة إلى حد كبير بالمعنى المحدد لهذه الحياة، التي على الرغم من تعقيدها تمثل إلى درجة مميزة شكلاً مبنياً على نحو متكامل، وقادر على كشف جوهر *ما*.

بالنسبة إلى كل فكر جدلي، ثمة خطيئة أساسية عليه تجنبها مهما كلف الأمر ؛ وهو اتخاذ موقف أحادي الجانب، أي اختيار نعم أو لا .

كتب أنغلز يوماً، قائلاً : " أن نقول : نعم، نعم أو لا، لا ؛ فذلك كأن نستخدم الميتافيزيقيا "، ونحن نعلم المعنى السلبي جداً الذي تحمله هذه الكلمة بقلم أنغلز. الطريقة الوحيدة في مقاربة الواقع الإنساني – وقد اكتشفه باسكال قبل أنغلز بقرنين – هو أن تقول نعم و لا، وأن تجمع الطرفين المتناقضين. هذا، ونادراً ما فرض هو الطابع العميق، وإذا صح التعبير التجريبي لهذا القانون كلياً بهذه القوة إلا عندما كان المقصود دراسة حياة باسكال. عند قراءة العديد من كتب السيرة المركزة في أغلب الأحيان على مسألة " الهدايات" الشهيرة، نريد، في كل مرة يلح الكاتب على أهميتها، أن نتذكر مهما كلف الأمر الوحدة الأساسية لهذه الحياة التي تشكل كلاً مستمراً منذ سن الشباب وحتى الموت ؛ وبالعكس، بوجود بعض الدراسات التي حاولت أن تبين أن الهدايات لم تكن جوهرية (مطلقة) – (ويعلم الله أنها كانت كذلك) - ، وأن باسكال استمر طويلاً في الاهتمام بالدنيا وبممارسة العلوم، نريد على العكس أن نذكر ونؤكد بقوة على أن البحث بالتحديد، المستمر والشغف، عن حقيقة متعالية، بكل ما تحتويه من هدايات بالضرورة في استمرارها، هو الذي يشكل الوحدة العميقة في حياة باسكال. وهكذا، ليس المقصود فقط أن هدايات باسكال جوهرية (مطلقة) بالمعنى الأقوى للكلمة، وليس فقط أن حياته تمثل وحدة واستمرارية كاملتين، ولكن أكثر من ذلك، لا توجد هذه الوحدة إلا بوساطة قدرة بحث عن المطلق في الكلية، يخضع تماماً لغرضه. وبهذا بالذات يجهل كل هم *ذاتي* الاستمرارية *الخارجية* و *الشكلية*.

وبالعكس، ليست هدايات باسكال جدية ولا جوهرية، وذلك لأنها تنطلق دائماً من البحث نفسه عن الكلية والتجاوز. وفي حياة باسكال، إنه

التوتر المستمر، والتجاوز الدائم – وقد أطلق المؤرخون على انعطافاته النوعية " هدايات " – الذي يشكل الوحدة، كما إن الاستمرارية الدائمة للبحث أدى بالضرورة إلى تجديد هذه الانعطافات النوعية.

وهكذا، باستنتاج العلاقة الجدلية بين وحدة هذه الحياة و " الهدايات " التي تشخصها، نجد أنفسنا مع ذلك بعيدين عن استرجاع المنظور الواقعي للمسألة. لأن لا شيء أبعد بالنسبة إلينا من واقعها الملموس والحي من المعايير التي حاول أغلب المؤرخين بوساطتها تناول المسألة.

غالبا ما تصورنا " الهداية " كعبور مفاجئ من حياة ملحدة – سواء أكان ذلك إلحاداً علمياً أو إلحاداً في العادات – إلى حياة دينية [1]، دون أن نرى إلى أي حدٍّ ما زالت هناك، على الرغم من الفروق، صلة قربى قوية بشكل مختلف، ونوعياً مختلفة بين باسكال ما قبل الهداية الأولى عام ١٦٤٦ وباسكال في السنوات الأخيرة من حياته، و باسكال *الريفيات* من جهة، ومن جهة ثانية ثمة شخصيات كأرنولد ونيكول على سبيل المثال، على الرغم من أن موقفيهما الأيديولوجيين في تلك الحقبة، كانا متقاربين جداً، وكان بينهما تعاون حقيقي، ووثيق جداً من دون شك.

بعد ذلك، كيف نتعجب عندما نستنتج أن المهتمين بسيرة باسكال فقدوا في أغلب الأحيان، حتى على صعيد المعطيات الخارجية، ليس فقط مسار هذه الحياة المثالية، بل أيضاً، المنعطفات الحرجة الحقيقية. كان " *الصرح التذكاري* " (Mémorial) دون شك نصاً قوياً جداً ومذهلاً أكثر من أن نتمكن من كتابة حياة باسكال من جديد، دون أن نذكر أنه في ٢٣ تشرين

---

[1] لقد درسنا ذلك – إلى حد كبير – من هذه الزاوية في الفصل الرابع من الكتاب. ولكن لم تكن تلك دراسة نفسية (سيكولوجية) اجتماعية " للهدايات " الواقعية، بل محاولة لفهم ما كانت تمثل الهداية بالنسبة إلى الوعي التراجيدي. وفي الواقع التجريبي لا شيء لا زمني (ابدي، مادي) – في حدود معرفتنا – وباسكال لم يكن أبداً ملحداً. وتقع الانعطافات التي أطلقنا عليها اسم "هدايات" باسكال *داخل* حياة دينية عميقة، ولهذا فإن كاتب السيرة عليه أن يحاول أن يفهمها انطلاقا من أحداث هذه الحياة، وفي لقاءاتها مع بعض الوضعيات الدلالية، كنتائج ضرورية نفسيا (سيكولوجيا) وفكريا لحوار بين باسكال والواقع.

الثاني/نوفمبر ١٦٥٤، أحد منعطفات حياته، ودون أن نتحدث عن أمر حتمي تقريباً هو أن تلك الليلة ليست سوى النهاية والخاتمة لأزمة بدأت في أقصى حد عند وفاة إتيين باسكال في أيلول /سبتمبر ١٦٥١، وبلغت ذروتها عام ١٦٥٣ بمناسبة النزاع حول دوطة (جهاز) جاكلين، والنقاشات حول الخضوع لدستور إنوسان العاشر، إذ لم ير أحد وحدة هذه الأزمة. فكيف لا نلاحظ أن أغلب المشتغلين بالسيرة لم يتحدثوا أبداً إلا عن " هدايتين "، هداية عام ١٦٤٦، وعام ١٦٥٤، واللتين حدثتا إلى جانب منعطف آخر، لم يكن فقط الأعمق والأهم من حيث النتائج على المستوى البيوغرافي، بل أيضاً المنعطف الذي ترك آثارا أكبر في تاريخ الفكر الفلسفي.

نحن نرى أن الأهمية المتواضعة التي عزاها كاتبو سيرة باسكال لأزمة ١٦٥٧ [1] تمثل أحد الأمثلة الأكثر وضوحاً لتأثير القيم الضمنية والفئات

---

[1] في كتابه " *بليز باسكال والأخت جاكلين*، شعر فرانسوا مورياك بوجود أزمة ومنعطف بعد عام ١٦٥٧. " وهكذا يمكننا أن نضيف على الهدايتين الاثنتين لباسكال ، هداية ثالثة... " (ص١٩٦) لكن الفئات والقيم التي تترأس دراسته تمنعه من فهم طبيعة هذه الهداية.

وهكذا، برأي مورياك، لا توجد هداية ممكنة من *داخل* الحياة الدينية. إذ لا ينظر لهذه الحياة إلا بمنظور واحد، و " يسر وعسر "، فوجد نفسه مضطراً لأن يكيف الأحداث مع هذا القالب، ونتجت عن ذلك مصطلحات غير ملائمة لتمييز خمس سنوات الأخيرة من حياة باسكال، كمصطلح " اليسر والعسر ".

وماذا يمكن القول عن تمييز حياة باسكال في الحقبة التي كتب فيها *الخواطر* : " لقد وضع لنفسه في هذه اللحظة القصيرة من حياته نوعاً من التوازن بين العالم والله اللذين ينتهكهما هذا الرجل، ولنزوعه الدائم إلى الأطراف، لم يتمكن من بلوغه أبداً " (ص ١٩٩). في هذه المرة، سوء الفهم أساسي فعلاً، إذ يبدو التوتر بين الطرفين المتعارضين، العالم غير المجدي الحاضر، والله الواقعي الغائب عند مورياك كتوازن على موقف وسط، طالما هو صحيح أن من المستحيل الانطلاق من بعض المواقف الفكرية والعاطفية، وفهم مواقف تتجاوزها في فهم الواقع، أي في تطور الفكر.

أضف إلى ذلك، بالمقابل، أن السيد مورياك فهم جيدا الطابع العقلاني والمتأثر بكورنيي لجاكلين، إذ لا مفاجأة في هذا، ذلك لأن موقف مورياك يقع ضمن نموذجية (تصنيفية) تاريخية للفكر على الخط نفسه الذي للعقلانية (إذ يتجاوز الموقفان أحدهما الآخر تبادلياً في بعض النواحي)، لكنه يمر إلى جانب كل فكر تراجيدي.

كما يمكننا أن نذكر على سبيل المثال كتاب الآنسة روسييه. إذ تميز مبدئياً المقاطع التي تعبر عن فكر باسكال عن المقاطع التي يترك الحديث للملحد. لقد ذكرنا من قبل أن منهجا كهذا يسمح بمنح أي شيء لأي كان.

و مع ذلك، هنا ليس الأمر بهذه الصورة، إذ يحصل أن تتخيل الآنسة روسييه فرضية تغيير في الموقف عام ١٦٥٧، مما قد يشرح العبور من *الريفيات* إلى *الخواطر*، لكنها ترفض هذه الفرضية مباشرة، لأن " أي تطور كهذا في حقيقة الأمر لا معقول من حيث التسلسل الزمني. *فالريفيات* كتبت في الفترة الواقعة بين كانون الثاني/يونيو من عام ١٦٥٦ و آذار/مارس عام ١٦٥٧. أما عن الدفاع (التمجيد)، فنحن نعلم من السيدة بيرييه أن باسكال قام بتصور المشروع في آذار/مارس ١٦٥٦، وعمل به في ١٦٥٧-١٦٥٨، بما أن السنوات الأربع الأخيرة من حياته لم تكن احتضاراً بطيئاً. ونحن لا نرى جيداً كيف تمكن في، فاصل بهذا القصر، من العبور من فكر مستقل بهذه الكبرياء إلى تعصب شعاره (إفساد) تبليد العقل. من غير المجدي أن أقول أنني لست متفقاً مع التأكيد أن أربع السنوات الأخيرة من حياة باسكال لم تكن سوى احتضار بطيء، ولا مع وجود أي تعصب في

العقلية للمؤرخ التي يمكنه، أو لا يمكنه أن يسجلها ضمن مجمل الأحداث التي يقترح دراستها. وعلى الرغم من الوحدة التي تميز حياة باسكال، من الصعب علينا أن نتخيل في واقع الأمر منعطفاً أكثر عمقاً، ومعارضةً أكثر جوهرية من تلك الموجودة بين الإنسان الذي، قبل آذار /مارس ٦٥٧، حيث كان يتعاون مع أرنولد ونيكول، وكتب النص الأخير العقلاني *للريفيات*، وجاهد من أجل نصرة الحق في الكنيسة وفي الدنيا، والرجل المحتضر عام ١٦٦٢، وقد أصبح ينسينياً مطلقاً (راديكالياً)، فرفض توقيع كل وثيقة وأعلن في الوقت نفسه خضوعه للكنيسة، والدين بعد أن هجر كل أمل كنسي أو دنيوي، كان يؤكد غرور الدنيا والعلم، كما اكتشف في الوقت نفسه العجلة الصغيرة، ونظم المسابقة حول هذا الاكتشاف، كما ساهم في قضية العربات بالمحاليل الخمسة، و كتب بوجه الخصوص في السنوات الأخيرة من حياته المقاطع التي تشكل أول تعبير للفلسفة التراجيدية في تاريخ الفكر.

وهذا يعني أنه في أثناء ثماني السنوات التي تلت ما نطلق عليه غالباً " التوبة النهائية " لباسكال، وهي سنوات كان يتناولها دارسو السيرة ككتلة يتعرفون فيها في أكثر تقدير على التغيرات الصغيرة حول نقاط خاصة (توقيع الوثيقة، الخ.)، ثمة تغيير *كلي ومتجانس* في فكر باسكال وسلوكه، تغيير أثر في فلسفته، وأسلوبه، وموقفه من الكنيسة، وموقفه داخل المجموعة

الخواطر. ومع ذلك، تبقى المسألة أن الآنسة روسييه، بدلا من *الانطلاق من النصوص* لتقر بوجود " انقلاب داخلي"، أو عدم وجوده، في وعي باسكال في ١٦٥٧-١٦٥٨، أقرت *مسبقا* بأن هداية عام ١٦٥٤ كانت نهائية، وأنه لا يوجد انقلاب لاحق ، وبالنتيجة تعبر *الريفيات* و *الخواطر* عن المواقف نفسها، وتعزو (تنسب) *انطلاقاً* من هذه *الفرضية* بعضا من المقاطع لباسكال، وبعضها الآخر " للملحد ".

فإذا أكدنا، أن باسكال يضع في المقطع ١٣٩ يضع الأبحاث العلمية وعمله في كتابة الخواطر على الصعيد نفسه، صعيد " التسلية "، وإذا أخذنا بوجه الخصوص بالحسبان التغيير الجذري للمواقف النظرية التي عبر عنها في الريفيات وفي الخواطر، فإن حل الهداية الكاملة في ١٦٥٧-١٦٥٨ نحو رفض دنيوي للعالم يبدو لنا أكثر بساطة وطبيعية من حل الاعتكاف الكلي في عام ١٦٦٠. فنحن نرى أن توقف الأعمال العلمية بين عامي ١٦٥٦-١٦٦٠ –مهما بلغت أهميته –يبقى مع ذلك طارئاً ويمكن شرحه بأسباب عديدة، ليست أيديولوجية، بل حياتية (المرض، والصراعات الداخلية مع بور-رويال، التي كرس باسكال جزءاً كبيراً من وقته لها، وكتابة *الخواطر*، وفكرة العربات بالأسطح الخمسة).

الينسينية، وسلوكه الدنيوي، وحتى تصوره عن الألوهية، تغيير من دونه من المستحيل عملياً فهم، ليس حياته فحسب، بل أيضاً أعماله التي تهمنا هنا في المقام الأول، تغيير هو نتيجة أزمة حدد باسكال نفسه بدايتها عندما كتب عام ١٦٥٧ كلمات هي في تكثيفها، وفي قوتها الكامنة الأكثر تأثيراً مما كتب وهو مؤمن، معتقداً أنه ما زال ينتمي لدين وكنيسة : " الكدر في أن يرى المرء نفسه بين الله والبابا [1] "، والتي نهايتها تشكل مخطوط *الخواطر*.

- ٢ -

نحن لا نملك أحداثاً جديدة تتعلق بسيرة بليز باسكال، مع أن الأبحاث الحديثة للسيد مينار أظهرت أنه على الصعيد نفسه، على الرغم من أن العديد من الدراسات الهامة التي أجراها عدد
من العلماء، لم تستنفد النتائج بعد.

ومع ذلك فنحن نرى أنه حتى بالنسبة إلى الأحداث المعروفة منذ زمن طويل، والتي تذكرها الدراسات البيوغرافية جميعها، ما زال هناك أشياء يجب توضيحها. كذلك، دون أن ندعي أننا نعيد كتابة السيرة الحياتية لباسكال، سنكتفي بجمع بعض الملاحظات حول دلالة بعض الأحداث المعروفة لدى المشتغلين حول باسكال كلهم.

للقيام بذلك، نحن نرى مع ذلك منذ البداية أننا مضطرون لاستطراد طويل. فأغلب المشتغلين حول سيرة باسكال حاولوا في واقع الأمر أن يربطوا باسكال، سواء بوصفه عالماً بعلوم عصره، أم كمؤمن بالحركة المعادية

[1] الأعمال الكاملة، الجزء السابع، ص ١٧٤.

للإصلاح، أم بالتقليد المسيحي القديم. نحن نقترح في هذا الكتاب أن نبيِّن على العكس أن باسكال يبدأ مسيرة لمفكرين، بتجاوزهم (وهذا يعني بالطبع أيضاً : باندماجهم بـــ) التقليد المسيحي واكتشافات العقلانية وتجريبية عصر الأنوار، يخلقون علم أخلاق جديداً مازال معاصراً اليوم. ونحن نرى أن باسكال هو أول تحقيق مثالي *للإنسان الحديث*.

والحال، إن هذا المفهوم يتمتع على الأقل بدلالتين مختلفتين، بحسب المستخدم، الذي قد يكون عقلانياً أو ماركسياً، وبحسب بحثنا في خطاب المنهج، أو في " *نظريات عن فورباخ*"، الوثيقة الفلسفية الكبرى لهذا النموذج من الناس، ولهذه الوضعية الإنسانية.

ففي الحالة الأولى، المثل الأعلى للإنسان الحديث هو العالم المستنير، الحر من الأفكار المسبقة والخرافات، المتقدم بشجاعة ودون تحفظ نحو اكتشاف الحقيقة. إنه كوبرنيك، وجاليليو، أو ديكارت، ليس كما كانوا في الواقع (فنحن لا نعرف الكثير بهذا الخصوص)، بل كما يظهرون في تجسيد ما جمعي مشترك بين طلاب المدارس والمؤرخين العلماء. وهو تجسيد جمعي قد يكون بالمناسبة حقيقياً بوجه الاحتمال، بمقدار ما يُبرِز من خلال التعقيد والتناقضات التي لا يمكن تجنبها في كل حياة فردية، جوهرَ ما كانوا، وما أراد أن يكون أغلب العلماء الكبار، الذين، منذ غروب العصور الوسطى وفي عصر النهضة، أبدعوا العلم الوضعي والعقلاني، والفيزياء الميكانيكية بوجه الخصوص. ثمة خط واقعي ومشروع يقود من ديكارت إلى برانشفيج، وسبق أن ذكرنا أنه يمر على مسافة متساوية تقريباً من *الريفيات*، وفولتير، وفاليري.

كما أظهر السيد جيلسون أن أصول هذه العقلانية الحديثة تمتد بعيداً إلى الوراء، وأنه يجب البدء بتاريخها بالثورة الفكرية الكبرى، التي كان من نتائجها في القرن الثالث عشر استبدال الأرسطية الأكوينية بالفكر الأغسطي.

وهذا استنتاج نجده دقيقاً، شريطة ألا تغيب عن نظرنا *القفزة النوعية* التي يمثلها العبور من الأكوينية إلى العقلانية الأساسية، ومن الفيزيائية الأرسطية إلى الفيزياء الميكانيكية.

و تؤكد المادية التاريخية تحليل السيد جيلسون بمقدار ما يربط الأكوينية في القرن الثالث عشر، كما الفكر العقلاني أو التجريبي لعصر الأنوار بالتطور المستمر للشعب داخل المجتمع الإقطاعي، وللملكية في النظام القديم.

ولكن، ما عدا معنى المفكر العقلاني والعالِم، يتمتع المصطلح " رجل حديث " في تاريخ الوعي الأوروبي بمعنى آخر أيضاً.

فمنذ تجلياتها الأولى، رفضت الفلسفة الجدلية أن تعترف باستقلال الفكر التصوري، وضمنياً، أن ترى في المفكر مثلاً أعلى إنسانياً شاملاً.

تقع نقطة الذروة في الخط البياني الصاعد لفلسفة عصر الأنوار، برأينا، في جيل ما بعد أتباع ديكارت، مالبرانش، ولايبنز، وسبينوزا، - وببعض من التأخير، في ألمانيا – ليسينغ. لكن باسكال، من قبل، وبعد وقت قليل سيقدم كنط، وهيغل، وجوته، وماركس في ألمانيا رؤية جديدة عن الإنسان، رؤية تدمج *الاكتشافات الواقعية للعقلانية ولتجريبية الأنوار*، تتوجه مع ذلك من جديد نحو تجاوز الفكر التصوري المنطوي على ذاته، وتلتقي هكذا في بعض مظاهرها الأساسية، عبر فلسفة الطبيعة في القرنين الخامس والسادس عشر، بتقاليد الأغسطينية [١].

---

[1] بما أن كل الخلافات (حالات سوء الفهم) ممكنة، من المؤكد أنه يجب أن نشير إلى أن الفكر الماركسي – ليفرض إيمانا في مستقبل الإنسانية – ينفي كل تنزيل وكل خارق (ما فوق الطبيعة). إنه دين من دون شك، لكنه دين من دون الله، دين الإنسان والإنسانية، لكنه دين مع ذلك. ففي البستمولوجية المشتركة للنظريات عن فورباخ وللأغسطينية، إنه السلوك مع البنية النفسية والهدف الذي تحتويه – وهذا يعني الإيمان بالخلود وبالمستقبل الإنساني – الذي يقرر، ليس الحقيقة، بل إمكانية المعرفة.

هذا، وإننا نملك في *فاوست* غوته تعبيراً أدبياً كلاسيكياً لهذا الرجل، يمكنه أن يساعدنا في فهم بعض السمات من حياة باسكال.

ليس المقصود بالطبع أن نشرح هنا تشابهات ماهرة وقطعية، ونحن لا نعرف الفرق بين حياة واقعية وإبداع أدبي. ومع ذلك تبدو لنا بعض التشابهات مشروعة في الحالة الحالية، بالتحديد لأن مخيلة غوته التي أبدعت فاوست كانت مركبة بوساطة رؤية العالم إذا لم تكن مطابقة، على الأقل قريبة من الرؤية التي شكلت حياة باسكال ووعيه.

علينا أن نلاحظ بداية أن لدى فاوست وحدة جدلية مماثلة لتلك التي استخلصنا عند باسكال، من بين الوحدة العميقة للحياة التي شكلها البحث المستمر عن التجاوز والهدايات الثلاث التي يشخصها. ومع ذلك فإن هذه القرابة تذهب بعيداً. لأن القسم الأول من المسرحية، القسم الذي يقدم العالم العجوز في مكتبه، تعبير أدبي عبقري عن الصدام بين الفكر الجدلي الجديد وأشكال العقلانية القديمة بأفضل ما عرفته وأرقاه.

ليس من الصعب التعرف على فلسفة سبينوزا في روح الكون، ولكن ينبغي أيضاً أن نضيف أن العالِم العجوز، الذي يعرف علوم الإنسان كلها – الطب والقضاء واللاهوت – يجسد، أو بالتحديد كاد يجسد حتى لحظة رفع الستارة، المثل الأعلى الإنساني لعصر الأنوار، والمعرفة الحرة، دون أفكار مسبقة، لكنه الكرم في خدمة البشر في لحظة الوباء والخطر، هي معرفة وإخلاص أكسبت فاوست احترام مواطنيه وإعجابهم.

لكن المسرحية تبدأ عندما يفهم فاوست عجز هذه المعرفة وبطلانها، بمعنى أنه ببقائها على السطح، لا تؤدي إلى شيء يقع فيما وراء ذلك، يجعله يفهم ما الذي " يحافظ على وحدة الكون في أعماقه الحميمة ".

إنه العبور من فكر الأنوار إلى الجدلية. فمن الموقف الأكويني الذي كان يكتفي بمعرفة محددة وعلمية " للظواهر " إلى بحث عن الجوهر والكلية. وحتمياً، في هذا العبور (حتمياً)، لأن غوته كاتب عظيم، كان على فاوست أن يقابل المنظورين اللذين ما زال يمكن للدين في ظلهما أن يقابل مفكر عصر الأنوار، وسبينوزا، والإيمان العفوي والتقليدي للشعب،

كان سبينوزا المفكر العقلاني الوحيد الذي حقق رؤية شاملة لكلية الكون، والذي وعد بتجاوز الفهم العلمي في المعرفة من الدرجة الثالثة، وفي حب الفكر.

نحن نعرف الإعجاب الذي يكنه غوته لسبينوزا، والدور الهام الذي أداه في اختراق فلسفة سبينوزا للفكر الغربي.

كان غوته يعلن دائماً أنه حلولي ؛ ومن المهم أيضاً أن نذكِّر باللوم الذي سيوجهه فاوست لروح الكون، وهو لوم يعرف تماماً الفرق بين حلولية سبينوزا وحلولية هيغل أو غوته. " يا له من مشهد رائع ! لكنه للأسف ليس إلا عرضياً ! "

لا يوجد في عالم سبينوزا أي مكان لحرية الإنسان وعمله ؛ فالإنسان يمكنه في أقصى حد أن يعرف الكون، لكنه لا يستطيع أن يتصرف فيه أو يغيره.

كما نفهم أن فاوست يتوجه نحو روح الأرض، التي " تنسج، في نار الحياة وعاصفة العمل... منذ الولادة وحتى القبر... اللباس الحي للألوهية ".

ولكن ثمة هاوية لا يمكن تجاوزها ما زالت تفصل بين العالم، رجل عصر الأنوار – حتى عندما فهم وأحس بالحاجة إلى التجاوز – في الحياة الواقعية والعمل. عندما يصرخ فاوست بحماسة إلى روح الأرض : " كم أشعر أنني قريب منك ! "، فيجيبه من بعيد " أنت لا تشبهني، بل تشبه الروح التي تتصورها. "

وهكذا في بداية المسرحية يجد فاوست نفسه في وضعية هؤلاء البشر المذكورين في *الخواطر*، الذين يبحثون عن الله ولا يجدونه، وفي وضعية الإنسان التراجيدي. فلا يرى إلا منفذاً واحداً هو الموت.

لكن الرؤيا الجدلية هي بالتحديد تجاوز التراجيديا، وفي اللحظة نفسها التي يريد فيها فاوست أن يشرب السم، يسمع نداء أجراس الفصح، نداء لا يمكنه بعد أن يقبله لأنه يُقدَّم إليه بشكل قديم وهو كمفكر مستنير بأفكار الأنوار، تجاوزه منذ وقت طويل، لكنه عبر هذا النداء يستشف مع ذلك، بالتحديد لأنه تجاوز الآن أيضاً عقلانية الإدراك، جوهراً واقعياً ومشروعاً – من الصعب، دون شك – لكنه ليس من المستحيل بلوغه بالنسبة إلى الإنسان. ومن هنا يأتي الجواب المزدوج لفاوست الذي، يتخلى عن الانتحار من جهة، لكنه يصرخ من جهة أخرى : " أنا أسمع الرسالة جيداً، ولكن ينقصني الإيمان. "

وواقع الأمر، إذا لم يكن المقصود بالنسبة إليه العودة إلى الدين القديم البائد الذي ما زال يعيش في الشعب، يبقى أنه أحس بنداء استعلائي ما، لإله، عبر صوت أجراس الفصح، يتوجب عليه، ويمكنه بلوغه عبر الطرق النظيفة والجديدة التي ستندمج وتتجاوز في آن معاً دين الشعب، وعقلانية فكر الأنوار، والفكر النقدي الأصولي (الراديكالي)، الذي لا يقوم بأي تنازل، والإيمان العميق الذي لا يتزعزع. هنا يعلن موضوع المسرحية، مسيرة فاوست ــ عبر اتفاقه مع الشيطان وبفضله – نحو الله [1].

---

[1] إن العقد مع الشيطان بوصفه الطريق الوحيد الذي يقود إلى الله (وهذا من مكر العقل في فلسفة هيغل) هو أحد النقاط التي ما زالت تفصل بين الفكر التراجيدي لباسكال والفكر الجدلي البحت، مع أن الرؤيا التراجيدية هنا أيضاً تشكل العبور من العقلانية إلى الجدلية.

وحقيقة الأمر أن المقصود هنا مسألة الخير والشر، التي عبر عنها منذ العصور الوسطى على المستوى الأدبي من خلال موضوع " الإنسان الذي باع روحه للشيطان ".على نحو مبسط، يمكننا أن نميز خمس مراحل :

أ) الخير والشر في الفكر المسيحي للقرون الوسطى منفصلان تماما. أما الخطيئة والفضيلة فيتعارضان بطريقة مطلقة، إذ تقود الفضيلة إلى السماء، وتربط الخطيئة بالأرض، وتقود، ماعدا تدخل الرحمة الإلهية، إلى الجحيم. فتيوفيل خطاء شرير، أنقذه التدخل الرحيم للعذراء.

ب) في عصر النهضة، تصبح أسطورة تيوفيل أسطورة فاوست. وهو شخصية مقلقة، لكنها جذابة، وفيها كل عنصر مرفوض يميل إلى الزوال. ذلك أن عصر النهضة، كالفردية التي تلغي السماء، ومعها كل تعارض بين الخير والشر. تدريجيا، تحدث الأشياء حصرياً على الأرض، حيث لا يوجد خير ولا شر، بل فقط نجاحات وإخفاقات. فتصبح فضيلة العصور الوسطى فضيلة أخرى لا تتوافق مع أي جريمة، ويكفي بهذا الخصوص أن نفكر *بالأمير* لماكيافيللي.

ت) مع العقلانية وتجريبية عصر الأنوار، تصل هذه الثورة إلى نتائجها الأخيرة. في عالم سيبدو أكثر فأكثر متحضراً، تصبح الفضيلة متعة أو كرماً عقلانياً، فتضعف وتصبح مبسطة، لكنها تحافظ على طابعها الفاعل الذي يجعل من الخير والشر ميزات تابعة لها ومشتقة منها.

ومع التطور، بدأت المخاطر تتبدد. ففي أسطورة فاوست، الشيطان –رمز الشر في القرون الوسطى – الذي أصبح أحد الشياطين - الخطر الذي يواجهه فاوست، الرجل الشجاع الذي يخاطر بمغامرة المعرفة والقوة. سيكتب ليسينغ فوست آخر، وفيه بعد أن باع البطل روحه للشيطان وواجه المخاطر كلها، يكتشف أن كل ذلك لم يكن سوى حلم، لأن الشيطان غير موجود.

ث) ومع الرؤية التراجيدية، يعود الخير والشر للظهور كحقيقتين مستقلتين يميزان حياة الإنسان. لكن لم تعد هناك خطيئة القرون الوسطى، المنفصلة تماما عن الفضيلة، ما زال الشر يتعارض مع الخير جذرياً، لكنه مرتبط به أيضاً لا ينفصلان.

حتى العمل الأكثر فضيلة الذي لم يتحقق أبدا في يوم ما، كما قال لنا كنط، هو فقط موافق للأمر القطعي ولا يحقق الخير الأسمى. القانون الأخلاقي والشر الأساسي هما جزء من طبيعة الإنسان، وباسكال يعلمنا أن الإنسان " ليس ملاكاً ولا وحشاً "، وأن " من يريد أن يكون ملا كاً يصبح وحشاً "، لأننا " لا نملك الحق والخير إلا جزئيا، وممزوجا بالشر والخطأ " (المقطع ٣٨٥)

(التأكد من نص الخواطر العربي)

نحن نفهم أن الخير والشر طالما أنهما لا ينفصلان في وعي الإنسان، والمصالحة بينهما مستحيلة، فإن التراجيديا التي جعلت من الله مشاهدا أخرس، جعلت الشيطان كذلك. إن موضوع تيوفيل وفاوست لم يجد أبداً التعبير التراجيدي.

ج) ومع ذلك، فهو يعود مع الرؤيا الجدلية، ومع غوته، وهيغل، وماركس. فبالنسبة إليهم، المسالة تطرح في البداية كما بما يتصل بالرؤية التراجيدية ؛ فالخير والشر بالنسبة إلى الفرد هما في الوقت نفسه *واقعيان*، و *متعارضان*، *لا يمكن الفصل بينهما*. لكنهم جميعا يقرون بأن " مكر العقل "، ومسيرة التاريخ سيجعلان من الشر الفردي المحرك ذاته لتطور سيحقق الخير في المجمل. إذ يتميز مفيستو نفسه كالذي " يريد دائما الشر ويصنع الخير "، وهو الذي سيسمح لفاوست، رغم إرادته بالطبع، بإيجاد الله والوصول إلى السماء.

ولهذا فإن صوت الأجراس واستعادة الصلة مع الشعب (في المشهد التالي، أمام باب المدينة)، سيسمحان له أخيراً بترجمة النص المقدس القديم للعهد الجديد، بلغة جديدة، لغة شعبه، وزمنه، ولغة المستقبل.

بترجمة الكلمات الأولى لإنجيل يوحنا، بالطريقة الوحيدة المشروعة حالياً : " في البدء كان العمل " يجد فاوست الآن بنفسه الأقوال التي لم يكن يفهمها قبل مشهدين، عندما كان أمام روح الأرض. يمكنه أخيراً أن ينطلق، كما يتوجه مباشرة إلى من سيسمح له بالوصول إلى السماء، وإلى الشيطان، وإلى ميفيستو (Méphisto).

لكن هذا التحليل للنص قادنا إلى أبعد من ذلك. فقبل لقاء فاوست بميفيستو، قبل ترجمة الإنجيل، يظهر رجل الأنوار مرة أخرى في شكل التلميذ : فاغنر.

إنه، بالنسبة إلى فاوست، نموذج الرجل القديم البائد. ما إن يسمعه يصل حتى يصرخ : " آه أيها الموت ! إنه فامولوس (Famulus). هل كان على هذا المخلوق الجاف والمتسلق أن يأتي فيعكر غنى هذه الرؤى ؟ "

يدخل فاوست في لباس المنزل، وقبعة نوم على رأسه، حاملاً شمعة مضاءة في يده، ويعرف نفسه بنفسه : " أنا أكرس نفسي بحماسة للدراسة، أعلم في واقع الأمر الكثير، لكنني أريد أن أعرف كل شيء. "

إنه رجل فكر الأنوار. والمشهد كله دون شك هجاء. لكنه هجاء قد نسيء فهمه إذا بحثنا عن أساسه، ليس في الواقع الموضوعي، في لقاء رؤيتين للعالم، الأولى أدمجت وتجاوزت الثانية، الواقع الذي وصفه موضوعياً أكبر كتاب الواقعية في الأدب العالمي الشامل، بل فقط في الموقف الذاتي لغوته، الذي لا يحب فاغنر، ونموذج العالم الذي يجسده.

ذلك لأن موقف غوته من فاغنر هو أبعد من أن يكون أحادي الجانب وسلبياً كلياً. فقد كان دائماً شديد الإعجاب بعمل العلماء، ونحن نعلم أنه كرس جزءاً كبيراً من وقته لأعمال علم المعادن، والأحياء، والنباتات.

وأكثر من ذلك أيضاً، إن الصورة الكاريكاتورية التي يقدمها لنا عن فاغنر هذا المشهد من الفصل الأول، صورة المتدرب الذي يبقى على سطح الأشياء، ويبحث عن الحقيقة في الكتب، ويسعى بخاصة إلى اكتساب الاحترام والتقدير العام، ستصحح في جزئها الأكبر في الصورة التي سنجدها في الجزء الثاني. إذ نعلم فيه أنه، بعد رحيل فاوست، أخذ بجدارة المكان الذي تركه المعلم شاغراً برحيله. ويقدر مواطنوه أنه تجاوز حتى هذا المعلم. لكنه لم يخدع أبداً بهذا النجاح. لأنه يحفظ لذكرى فاوست بإجلال لا يتبدل، وباحتقاره للنجاحات الخارجية، يكرس نفسه فقط لمخبره وأبحاثه. وهكذا يحصل على هذا المستوى على نتيجة خارقة، لأنه ينجح في إنتاج الإنسان الاصطناعي. لكنه، ما إن يبدع هذا الرجل، حتى يفلت منه، ولا يتمكن من السيطرة عليه. أضف إلى ذلك أيضاً أن فاوست إذا عاد إلى مخبر فاغنر فذلك ليس بدافع فانتازيا من الكاتب، بل، لأنه في طريقه نحو السماء، لن يتمكن من التخلي عن فاغنر وعن أعماله [1]. لأن من المراحل الثلاث التي تؤلف هذا الدرب : أ) الحب، والعلاقات الإنسانية (مارغريت)، و ب) الثقافة (هيلانة)، و ت) العمل الثوري، يمكن بل يجب تجاوز الأولى والثالثة فقط بمساعدة ميفيستو. لأن في العمل، وحتى في علاقات الرجل بالمرأة، والرجل بالرجل، " من يريد أن يكون ملاكاً يصبح وحشاً "، وكلنا يعرف نقد غوته وهيغل " للروح الجميلة ".

---

[1] لنذكر بأنه في نهاية حياته، في اللحظة التي كان يكتب فيها *الخواطر*، استأنف باسكال هو أيضاً أعماله الرياضية.

لكن هذا الوضع مختلف تماماً في المرحلة الثانية، مرحلة الثقافة، الضرورية لتناول المرحلة الثالثة، العمل الذي سيقود إلى السماء. وهنا، لا يمكن أن يقدم ميفيستو أي عون، وللوصول إلى هيلانة، في القرن الثامن عشر، كما في القرن السابع عشر، لم يعد بوسعنا تجنب لقاء فاغنر والرجل القصير الاصطناعي، الذي أبدعته أعماله.

ومع ذلك، لنعد بعد هذه الانعطافة الطويلة إلى اللقاء [1] الأول بين فاوست وفاغنر. الهجاء قوي، مقصود بالتأكيد، لكنه يتمتع بأساس موضوعي، هو الاستحالة التي يجد فاغنر نفسه فيها، على الرغم من احترامه وإعجابه، في فهم أقوال فاوست. استحالة يعلن عنها في البيت الأول، وتستمر حتى الأخير. يستيقظ فاغنر بوساطة ما نطلق عليه في أغلب الأحيان مونولوج فاوست، والذي هو بالأحرى " حوار فردي "، بتعالٍ أصم وغائب، يحمل شمعته وقبعة النوم :

" عذراً، سمعتك تنشد

كنت تقرأ بالتأكيد دراما إغريقية...

وهذا خطأ مزدوج. لأن فاغنر، المقتنع بأنه لا يمكن لامرئ أن يتحدث وحده، لا يمكنه أن يتخيل حتى التعالي، لذا فهو يرى أن فاوست لا يمكنه إلا أن " ينشد ". كما إنه من الواضح أننا عندما ننشد، لا نأخذ النص بذاته، بل كجزء من كتاب، وبالنسبة إلى الإنساني، كجزء من كتاب يوناني.

بوسعنا أن نتابع طويلاً هكذا في تحليل أشعار المشهد كلها، لكن الوقت حان حتماً للعودة إلى باسكال... ولكن ليس قبل أن نذكر بأن جدوى

[1] كما يجب أن نضيف، وهذا يثبت مرة أخرى واقعية غوته وعبقريته، أن الهجاء في الفصل الأول يتناول فقط ادعاء فاغنر فهم التاريخ والحياة الاجتماعية بوساطة العقل والكتب. وبالمقابل، يختفي الهجاء على الفور عندما يتصل الأمر بفاغنر ككيميائي وبيولوجي. ويظهر التحفظ الوحيد لدى غوته عبر الاستحالة بالنسبة إلى فاغنر، حتى في هذه المجالات، في السيطرة على نتائج أعماله ذاتها.

المعرفة برأي فاغنر تكمن في المقام الأول في المعرفة نفسها، وبعد ذلك أيضاً في إمكانية المساعدة، والإقناع، وإدارة المواطنين.

قد يتساءل المرء عن سبب توقفنا طويلاً عند تحليل كتاب غوته في عمل مكرس لباسكال. والسبب أننا نرى أن هذا هو الطريق الأقصر والأبسط لإيضاح المكانة التي كان يشغلها في حياة باسكال العلم الذي كرس من أجله سنين شبابه حتى عام ١٦٥٤، وجزءاً كبيراً من قواه بعد آذار/مارس ١٦٥٧.

كان المقصود في واقع الأمر التحذير من سوء فهم كثير الشيوع، يكمن في فهم هذا النشاط العلمي، ليس وفق نموذج فاوست، بل وفق نموذج فاغنر، أو إذا أردنا التخلي عن كل صورة أدبية، وفق النموذج لا الجدلي، بل العقلاني.

لنكتفي بمثال واحد : في نهاية حياته، في *الخواطر* (الفقرة ١٤٤)، بالعودة إلى ماضيه، يذكر باسكال بالعجز البشري في مجال العلوم، والقليل من الرضا الذي حمله له شبابه المكرس في المقام الأول للأعمال العلمية.

" كنت قد قضيت في درس العلوم المجردة زمناً طويلاً، فسئمتها لقلة ما يتعاطاها الناس... "

غير مجدٍ التأكيد على التقارب بين هذه الأسطر وكلمات فاوست في بداية المسرحية [١].

لنصغ الآن إلى تعليق أحد العارفين العلامة بكتاباته، العالم والمفكر الذي قدم لنا، ليس أفضل طبعة لأعمال باسكال فحسب، بل لأنه أيضاً درس جيداً وبدقة متناهية أعمال باسكال المتصلة بمسائل الفيزياء والرياضيات [٢].

[1] قد يكون باسكال دون شك أطلق هنا حكماً مغلوطاً تاريخياً، لم يكن واعياً له كلياً قبل عشرة أو خمسة عشر عاماً. ولكن يبقى أنه أحس – وتطوره اللاحق يثبت ذلك - وربما كان واعياً لكونه عبر حقيقة العلوم كان يفتش عن شيء آخر، عن كلية، وتعال، من الصعب تسميته، والذي يطلق عليه الآن "تواصلاً ".

[2] برانشفيج، *بليز باسكال*، دار فران، ١٩٥٣، ص ٢٢٩.

كتب برانشفيج : " يبدو أن العلوم بنظر باسكال كانت لها قيمتها، ليس فقط بذاتها، بالحقائق التي تضمن لنا امتلاكها، وفيما وراء ذلك في الإنسانية نفسها، بما تحمله معها ؛ كما آمن به من قبل أتباع فيثاغورث وأفلاطون، من مبدأ المشاركة الداخلية للأرواح. ولا يقدم لنا التاريخ مسيرة حياتية فيها الأمل بالإشعاع و " التواصل " كان مشبعاً في وقت مبكر أكثر. إذ كان بليز باسكال طفلاً عندما " تفجرت " عبقريته. ففي سن الثالثة عشرة، كما تحكي السيدة بيرييه، كان يذهب بانتظام إلى المحاضرات التي كانت تقام كل أسبوع، حيث يجتمع كل الحاذقين في باريس... "

لكنه اصطدم [1] بعدم فهم من قبل الأب نويل، وحتى روبرفال وديكارت.

نحن لا نفكر بالطبع ولا للحظة بنكران أهمية ليون برانشفيج في تاريخ الفكر، ولا قيمته كمؤرخ للفلسفة. كما نعرف أيضاً ما تدين به له الدراسات حول باسكال. وصحيح أيضاً أن تحديدات موقفه العقلاني تمنعه – كما منعت أيضا فولتير وفاليري – ليس من قبول الأساسي من حياة باسكال وأعماله فحسب (وهذا ليس خطراً جداً)، بل من فهمها أيضاً. فكل دراساته عن كتابات باسكال العلمية تبقى مشروعة تماماً بالنسبة إلى مؤرخ *العلوم*، لكنها تشكل سوء فهم عميق عندما يتصل الأمر بسيرة *حياة* باسكال [2] ؛ كما إن تعليقاته المشروعة دائماً تقريباً عندما يتعلق الأمر *بالريفيات*، تتسم في أغلب الأحيان بسوء الفهم نفسه عندما يتناول *الخواطر* .

[1] نلخص هنا نصاً من عدة صفحات.

[2] وهكذا لاحظ وحلل جيدا الفروق بين المنهجين العلميين لديكارت وباسكال، ولكن يبدو أنه أخطأ عندما رأى في هذه الفروق في المنهج أصل تعارضهما. نحن نظن على العكس أن الأساس المشترك للفرق في المناهج العلمية، كما التعارض بين الشخصين، التعارض بين رؤيتين للعالم.

هو لا يتعجب [1] فقط أمام كون باسكال يرى أن على العلم أن يتمتع بقيمة " فيما وراء الحقائق التي يؤمِّن لنا امتلاكها "، بل أيضاً، في سعيه أمام حتمية هذا الأمر إلى فهم كلمة " تعاطي " في النص الذي حلله، لا يضعه في علاقة مع البحث عن التعالي لدى الأغسطيين في القرون الوسطى، ولا مع التجاوز نحو العمل عند الماركسيين، بل مع أسطورة فيثاغورث، أو مع جمهورية أفلاطون ؛ فيتمكن هكذا من الكتابة ضد نص باسكال نفسه الذي كان البحث عن " التعاطي " عنده، أثناء شبابه، راضياً في أعلى درجاته، ليربط الخيبة اللاحقة بملاحظات الأب نويل، وبالمناقشات مع روبرفال وديكارت.

على الرغم من الاحترام الكبير الذي نكنه لبرانشفيج، علينا أن نستنتج أنه هنا يطيل بكل بساطة الحوار بين فاوست وفاغنر.

وذلك لأن كلمة " تعاطي " في الفقرة ١٤٤، وهي أهم المقاطع البيوغرافية التي خطها قلم باسكال، تدل في واقع الأمر، إلى حد كبير، كما رأى برانشفيج، على مشاركة [2]، وتفاهم مع البشر الآخرين، ويقع ذلك في مستوى آخر غير الموقع الذي وضعه فيه الكاتب الشهير *لتطور الوعي الأوروبي*. ليس المقصود الحقيقة العامة الشاملة للعقلانية، والاتفاق *الضمني* للبشر في حقيقة متطابقة، لكنها قائمة على الحتمية الفردية، ولا موافقة هذا الفرد أو ذاك، العالم أو الصديق العادي، بل المقصود التجمع العميق والكلي لكل البشر كما هم، كفئة أساسية لكل علم أخلاق مسيحي *أو* جدلي الذي يعبر عن نفسه بوجوده في الوعد بمملكة السموات في نهاية الأزمان، أو في الإبداع الإنساني والتاريخي للمجتمع الاشتراكي، أو حتى *بغيابه* في الفكر والأدب التراجيدي.

---

[1] هل علينا أيضاً أن نشير إلى الصلة بين " يبدو " لدى برانشفيج، و " بالتأكيد " لدى فاغنر ؟ أن يبحث مفكر عبر هذه الحقيقة العلمية، وفيما وراءها، عن هدف يتجاوزه (سواء أكان الأمر يتصل بالله المسيحي أو بالعمل الثوري)، إن هذا شيء لا يمكن لفاغنر أن يتصوره، وهو أمر مثير للعجب وغير مفهوم بالنسبة إلى برانشفيج.

[2] ليست داخلية فحسب، بل كلية : داخلية وخارجية.

سيكون حقاً من باب الإقلال بشأن باسكال أن نرى في هجوم الأب نويل، أو حتى في عدم فهم روبرفال أو ديكارت أصل خيبته تجاه العلوم المجردة. إن صعوبات كهذه هي النصيب الذي لا يمكن تجنبه في كل تطور للبحث، وعندما لا تكون مترجمة باضطهاد مادي، استطاع آلاف المفكرين، كباراً أو صغاراً، احتمالها على الدوام تقريباً. سيمكن ذلك من أن نعدَّ باسكال أحد أطفال الجوقة بأن ننسب إليه الوهم بأن الحقائق الجديدة سيقبلها الناس جميعاً مباشرة ودون أي صعوبة.

ومع ذلك، من ناحية ما، كان برانشفيج محقاً. فسوء الفهم لدى أنصار نويل، وديكارت، وروبرفال أدى دوره في خيبة باسكال، ولكن بمقدار ما بدا له كإحدى الظواهر المتعددة للعجز الجذري للإنسان، المتصل بظرفه كما هو، وبقدر ما بدت له، على العكس، كل النجاحات الخارجية، وإعجاب العديد من العلماء الآخرين والأصدقاء، وكأنها مجردة من الدلالة، ووهمية لأنها لم تكن تتفق مع الواقع الأنطولوجي.

قبل أن ننهي دراسة هذا المقطع، ثمة ملاحظة تفرض نفسها. فالتجمع مع باقي البشر ليس سوى أحد معاني هذه الكلمة في المقطع الذي حلله برانشفيج. كما أنه ناتج فقط عن السياق. والكلمة " تعاطي" عندما ندرسها في الجملة نفسها، لها دلالة أخرى : دلالة تعاطي العلوم مع الحقيقة عبر الدراسة، الذي كرس لها باسكال جزءاً كبيراً من وقته.

كذلك، برأي باسكال، وبرأي كل مفكر تراجيدي، الدلالتان متكاملتان لا يمكن التفريق بينهما، لأن الحقيقة وحدها تحقق التعاطي الحقيقي بين الناس، ولا يمكن أن يتحقق التعاطي الحقيقي إلا بالحقيقة.

كتب باسكال في موضع آخر (الفقرة ٢٢١) : " يجب أن يقول الملحدون أشياء تامة الوضوح " وهذا يعني أن الاستحالة الجذرية في إيجاد

أشياء مماثلة " تامَّة الوضوح "، وفي قولها، ما يمنع كل إنسان، واعٍ لظرفه وللضرورة المطلقة في التعاطي، من أن يكون ملحداً، وأن يقلص جوهر الإنسان إلى العلوم والإدراك.

- ٣-

في مغيب حياته، كان باسكال واعياً (انظر الفقرة ١٤٤) لكونه بحث دائماً، في العلوم المجردة حتى عام ١٦٥٤، وفي علوم الإنسان بعد ذلك، عن شيء معين لم يجده فيها. بالتأكيد، لم ينكر قط أعماله العلمية، ولا الريفيات، لكنه كان يعلم أن هذه الكتابات كانت تفترض الوهم بأن الإنسان بوسعه، إذا لم يكن الإقناع، على الأقل التقدم *في الحياة*، نحو تحقيق القيم الأساسية ؛ والحال إنه لم يعد يؤمن بإمكانية هذا التقدم.

وهذه الحقيقة التي بحث عنها باسكال طوال حياته، هو وكل مسيحي معه، كان سيدعوها الله، بينما يدعوها العقلاني الحقيقة والمجد، والاشتراكي التجمع المثالي. سيكون جميعهم محقين، ومعهم آخرون كثرٌ أيضاً لم نعددهم هنا. كما أفضل كلمة تبدو *اليوم* أكثر حيادية : *الكلية*.

ثمة تقليد، مبررٌ بالمناسبة، يرى بأن نتحدث عن فترات في حياة باسكال، يمكننا مع ذلك أن نستخدم للتمييز بينها المعايير المختلفة، والمهم أن نجد تقسيماً يتابع المفاصل الواقعية للشيء الذي يريد دراسته.

ففي حالة باسكال، يبدو لنا أن أفضل تقسيم هو الذي يميز :

أ) الفترة التي تصل إلى ٢٣ تشرين الثاني/نوفمبر ١٦٥٤، التي أثناءها بحث باسكال، مع إخضاعه العقل للوحي، والطبيعي للخارق (ما فوق الطبيعي)، عن كلية كحقيقة علمية بخاصة، ومجد إنساني في مجال الطبيعة والعقل.

ب) الفترة الواقعة بين ٢٣ تشرين الثاني/نوفمبر ١٦٥٤ وشهر آذار/مارس ١٦٥٧، وفي أثنائها تحول البحث عن الكلية نحو الكنيسة ونحو الوحي الذي كان باسكال يأمل منه الاقتراب من المجتمع العلماني والمسيحي، فأفسده التطور في القرون الأخيرة. وصراعه في *الريفيات* يدخل ضمن هذا الأمل.

ت) الفترة التي تبدأ بتاريخ من الصعب تحديده، لكنه على أية حال لاحق لآذار/مارس ١٦٥٧، وفي أثنائه لم يعد باسكال ينتظر شيئاً جوهرياً من الدنيا، ولا من الكنيسة المجاهدة، وينقذ بحثه عن الكلية بوساطة خضوع خارجي للسلطات السياسية والكنسية، وحياة في الدنيا ونشاط علمي، هي *في الوقت* نفسه رفض جذري لكل تنازل مع السلطات، عن طريق المفارقة، التراجيديا والدعوة إلى الله.

يقول هذا التقسيم مباشرة أننا لا نعطي أهمية كبيرة لهداية ١٦٤٦، الهداية الوحيدة الحقيقية برأي موررياك. فهي لم تنتج في واقع الأمر تغييراً نوعياً لا في فكر باسكال ولا في حياته. إذ كانت له قبل عام ١٦٤٦ وبعده المواقف المذهبية نفسها (إمكانية الحواس والعقل في معرفة الطبيعة، الاعتراف بتفوق الوحي والخارق)، والسلوك نفسه (حياة مكرسة في المقام الأول للعلوم والنشاط العملي). لقد سمح لقاء الفكر الينسيني فقط بإدخال التعطش للمطلق وللتعالي إلى مذهب موجود قبلاً والتعبير عنه، ذلك التعطش الذي نرى أنه متوفر، بطريقة واعية تقريباً، في أساس أعماله الأولى.

بتوجهه مباشرة إلى الإنسان في الوحي، أعطاه الله قيمة مطلقة، عبر معرفة الحقائق الخارقة، لكنه وضعها أيضاً في قلب طبيعة ومجتمع، ووهبه في الحواس والعقل الوسائل لفهمها والسيطرة عليها. فالحق والمجد في مجال الطبيعة والروح قيمتان يمكن للإنسان أن يبلغهما، وقد كرس باسكال أكبر جزء من قواه في البحث عنهما، على الرغم من التفوق الذي يعترف به للوحي حتى عام ١٦٥٤ [١].

وهكذا، كان هناك في حياة باسكال حتى هذا التاريخ تناقض واضح بين الأولية المعترف بها *مبدئيًا* للدين والواقع *العملي* لحياة مكرسة للدنيا ؛ تناقض تأكد بالتحديد في السنوات الأخيرة التي تهيئ من قبل لتلك الليلة من تشرين الثاني/نوفمبر، في أثنائها يقع الصراع بخصوص جهاز أخته. كان اقتراحه، الذي نقله مصدران جديران بالثقة، أن نقاوم دستور إينوسان العاشر، والدعوة إلى المجمع الديني، كذلك رسالة الملكة كريستين ملكة السويد، التي أكدت بقوة على فوقية الروح، دون أن تذكر النعمة.

لكن هذا التناقض بين الوعي والحياة الواقعية سيختفي بدءاً من تشرين الثاني/نوفمبر عام ١٦٥٤. وهذا يدل على أهمية اتفقنا أن ندعوها بـــ " الهداية الثانية ".

ومع ذلك، فإن هذه لم تغير فكر باسكال نوعياً، بل أعادت الاتفاق مع حياة أصبحت منذ ذلك التاريخ مكرسة للكفاح من أجل انتصار الحق في *الكنيسة*، وانتصار الدين في المجتمع العلماني.

---

[1] أما عن وجود فترة "دنيوية" بالمعنى الضيق والشائع للكلمة، كما على أبوة خطاب عن أهواء الحب، فهما مسألتان قد تحسمان يوما ما الأبحاث العلامة. ومع ذلك، فنحن لا نرى أنهما سيتمكنان، على الرغم من أهميتهما، من تغيير هذا التصور. وذلك، بالنسبة إلى المنظور التراجيدي الذي وصل إليه التطور اللاحق لباسكال، لأن الأعمال العلمية في فترة شبابه والآلة الحاسبة تشكل من قبل فترة "دنيوية" في أعلى درجاتها.

ومن جديد، في أثناء الأشهر الأخيرة التي سبقت " الهداية " [1] الجديدة وهيأت لها، كان باسكال أكثر التزاماً بالطريق الذي يسير فيها. فهو يرى في واقع الأمر معجزة سانت إيبين إشارة مباشرة، أرسلها الله ليس للمجموعة الينسينية فحسب، بل لعائلته نفسها أيضاً، كإشارة على صحة كفاحه. لم يكن أبداً أقرب إلى أرنولد ونيكول، وأبعد عن المتطرفين (باركوس، وسانجلان، والأم أنجيليك)، الذين كانوا في وضع التحفظ، واستنكروا هذا الجدل.

ومع ذلك، هاهو في تاريخ ما – من الصعب تحديده بدقة – يرسل إلى باركوس استشارة عن العدالة والعناية الإلهية، واثني عشر سؤالاً عن المعجزات. ومع أن هذه الأسئلة طُرِحَت على الصعيد العام، لكنها كانت تحتوي على دلالة ملموسة. والمقصود معرفة كيفية التصرف أمام تضخم ألكسندر السابع، وإلى أي حد أثبتت معجزة سانت إيبين أن باسكال كان محقاً في نشر *الريفيات*. ولمعرفة ذلك، يتوجه باسكال إلى باركوس الذي لا يسمح موقفه بأي شك فيما يتصل بالإجابة التي كان من الممكن أن ينتظر.

ما الأهمية التي منحها باسكال لهذا الجواب ؟ لا يوجد نص واضح يعلمنا عن هذه النقطة، ولكننا نرى أن العديد من مقاطع *الخواطر*، بقولها إن الكنيسة غير مؤكدة، وعودة باسكال إلى العلوم والنشاط الدنيوي، الذي عرف مع ذلك الآن غرورها، وإعلانه لبورييه أنه يخضع لقرارات البابا، - مع أن قراراته كانت على الدوام برأيه ظالمة – كل هذه الأمور تعلمنا بدرجة كافية حول هذا الموضوع.

حتى عام ١٦٥٤، بحث باسكال عن الحقيقة في العالم الطبيعي وفي العلوم المجردة ؛ ومن عام ١٦٥٤ إلى عام ١٦٥٧، كان يأمل بانتصار الحق في الكنيسة، وانتصار الدين في الدنيا (وتبنى الجزء العملي من الكفاح لهذا

[1] من الصعب أن نقر أن باسكال لم يتصور قبل عام ١٦٥٧ إمكانية إدانة لجانسينيوس، ولم يفكر بالتصرف الذي عليه إتباعه في ضوء هذا الاحتمال

الانتصار) ؛ وفي نهاية حياته، تعلم أن عظمة الإنسان الحقيقية الوحيدة تكمن في وعي حدوده وضعفه، ورأى الشكوك التي تميز *كل* حياة إنسانية، في الطبيعة كما في الكنيسة المجاهدة، على صعيدي العقل والوحي، لأن العقل عاجز من دون الإيمان، عن معرفة *أقل شيء طبيعي*، ولا يمكن للإيمان أن يدخل بطريقة مشروعة في حياة الإنسان من دون *الموقف العقلاني* للرهان. وهكذا تجاوز باركوس الذي لم يفكر أبداً أن الإيمان والتقليد بحاجة إلى عون عقلاني، وتجاوز حتى القديس أغوسطينوس (الفقرة ٢٣٤) الذي نعرف سلطته الواسعة في الأوساط الينسينية. اكتشف باسكال التراجيديا، والشك الجذري والمؤكد، والمفارقة، والرفض الدنيوي للعالم، والدعوة إلى الله. وبتوسيعه المفارقة حتى حدود الله نفسه الذي هو مؤكد لاشك فيه، الحاضر والغائب، الأمل والخطر، استطاع باسكال أن يكتب *الخواطر*، وأن يفتح فصلاً جديداً في تاريخ الفكر الفلسفي.

- ٤-

لقد قمنا بكشف منعطفين أساسيين في حياة باسكال، المنعطف الذي أدى إلى " *الصرح التذكاري* " في ٢٣ تشرين الثاني/ نوفمبر، والمنعطف الذي بدأ في آذار/مارس ١٦٥٧، وأدى إلى تحرير *الخواطر*. هذا، وفي المرتين، في لحظة الذروة من الأزمة، نلقى تدخلاً من أخته ؛ وهذا يدل على الأهمية التي يمثلها فهم العلاقات مع جاكلين لكل دراسة لسيرة حياة باسكال.

ومع ذلك، فنحن نرى هنا أيضاً أن أغلب كتاب السيرة أخلوا بمهمتهم، بالقدر الذي قلصوا فيه هذه العلاقات إلى التصور العام للاتحاد الوثيق بين عضوين في الأسرة الواحدة يحب أحدهما الآخر، ويتألم بعمق في كل مرة لا يكونا فيها متفقين على نقاط تبدو لهما أساسية. وهذا يعني أن نفلت، وعلى أية حال أن نقلص، ونقلل بغرابة من شأن جوهر علاقة كانت اللحظات الحرجة فيها نتيجة ليس لعوامل طارئة من العاطفة والمنفعة الخاصة، بل من اللقاء، المدعم دون شك عبر التعلق والحب المتبادل، بين وعيين كانا يجسدان، إلى درجة عالية بوجه الخصوص ومكثفة، نظريتين في الأخلاق، وأكثر من ذلك، رؤيتين للعالم متقاربتين دون شك، ولكن مع ذلك مختلفتين، وحتى متعارضتين [1]. إنه إبداع أخلاقي وفكري لأخيها ؛ ولهذا فإن التعارض الذي يفرِّق بينهما يصبح هاماً بالنسبة إلى بليز في المرتين حيث وجد نفسه في مواجهة الصعوبات القصوى وصعوبة المشكلات التي يسببها له الواقع، أمام خطر القيام بتنازلات وخيانة *قيمه الخاصة*. ما اختارته جاكلين _ في المرتين _ هو دون شك، بالقياس إلى متطلبات باسكال، حل سهل، لأنه جزئي. لكن هذا الحل الجزئي، الذي لن يوافق عليه باسكال، مبني مع ذلك على مبدأ لطالما عرف قيمته (ضرورة وهب النفس كلياً لله، في عام ١٦٥٢، ووجوب الاعتراف على الدوام بالحقيقة كاملة، عام ١٦٦١)، مبدأ علَّمه باسكال نفسه لها، ولا يحق لنا أن نتحول عنه. ولهذا فإن موقف جاكلين يبدو له في المرتين خاطئاً ومشروعاً تماماً في آن معاً. إنه خاطئ - لأنه أحادي الجانب – ومشروع تماماً لأنه يؤكد شيئاً لم يشك فيه أبداً، واجباً ينبغي إكماله وتجاوزه، لكننا لا نملك الحق بالنسبة إليه في القبول بأقل تنازل، وأقل مصالحة. إن

[1] إذا سمحتم لي بمفارقة تاريخية أستخدمها هنا لكي أفهم أكثر، يمكننا القول إن موقف جاكلين في المرتين من نموذج كورني، وموقف باسكال من نموذج راسين ؛ مما لا يفرض بالطبع بالضرورة تأكيد تأثير كورني على جاكلين.

معنى حياة باسكال، قبل أن يصبح واعياً لذلك بوقت طويل، خلال السنوات الأخيرة من حياته، كان على الدوام ذاته : البحث عن الكلية. لا أحد صاغ الدلالة الملموسة، والعملية، لهذه الكلمة أفضل من باسكال في الفقرة ٣٥٣ : " لا يظهر الإنسان عظمته إذ يكون في أحد الأقصيين، بل بلمسه كليهما وبملء ما بينهما. "

هل ما زال علينا أن نلح على الصعوبات التي سيواجهها على الدوام الجهد المبذول من أجل أن يعيش المرء فعلياً مذهب أخلاق كهذا، وأن يتذكر ما يشكل بالنسبة إليه الخطر الأكبر : الإغواء، أمام الصعوبة، وفي بعض الأحيان استحالة " لمس الأقصيين معاً "، والتمركز في الوسط، على مسافة متساوية من الأول والثاني ؟ هل من الضروري بعد أن نشرح أهمية تدخل جاكلين في اللحظتين الحرجتين من حياة أخيها، حيث كان هذا الإغواء الأكثر تهديداً : ففي عام ١٦٥٢، عندما كان الأمر يتعلق بالاختيار بين العالم (في أفضل معنى يمكن أن تحتويه هذه الكلمة، معنى المجد والنجاح العلمي) والواجبات تجاه الله. وفي حزيران/يونيو ١٦٦١، عندما كان الأمر يتصل بالاختيار بين الدفاع عن الحقيقة ووحدة الكنيسة. كان تدخلا جاكلين يذكِّران بأن لا الله ولا الحقيقة يقبلان بالتنازل أو المصالحة. فإذا لقي هذان التدخلان صدى كهذا في ضمير باسكال، فذلك ليس بالتأكيد لأنها أخته، ولا بسبب الحب، العميق دون شك، الذي يكنه لها. فعلى الصعيد الإنساني الذي كان يعيش فيه الاثنان، ليست العواطف، مهما كانت قوية وعميقة، حاسمة أبداً. لكن السلوك البطولي لجاكلين الذي كان يعارض بليز، هو تعليمه ذاته الذي تعلمته منه، أو عن طريقه من القديس سيران، الذي كان يعترف له بالسلطة ؛ إنها القيم التي لم يشك فيها قط، لكنه كان فقط يتعرض لخطر هجرانها من أجل الحفاظ على قيم أخرى مناقضة، وذات أهمية مساوية بالنسبة إليه، لكنها

لم تكن تتمتع بالأهمية نفسها بالنسبة إلى جاكلين. وفي عام ١٦٥٢، كان باسكال مازال يفكر (وسيبقى كذلك حتى عام ١٦٥٧) بأن العالم الطبيعي والوحي مجالان منفصلان ومتكاملان، وضمنياً العقل والحواس من جهة، والخضوع للسلطة من جهة أخرى، كطرائق في المعرفة لكل واحد منهم حقل خاص في التطبيق. كان العالم الطبيعي، والحواس، والعقل دون شك خاضعين للوحي، ولكن حتى عام ١٦٥٤ كانوا برأيه مع ذلك المجال الذي كان له فيه مهام خاصة تتوجب تأديتها، هو بليز باسكال، الذي اخترع الآلة الحاسبة، وحقق تجارب على الفراغ، وكتب الدراسة عن المخروطيات. هذا، ولتأدية تلك المهام، كان بحاجة إلى المال، ولم يكن غنياً. كانت جاكلين تعلم ذلك، لكنها كانت تخشى أيضاً – بوجه حق – أن يصبح خضوع العقل للوحي، والمجد للقداسة الذي تعلمته من أخيها، أن يصبح بالنسبة إليه مبدءاً مجرداً قد يعارض حياة مكرسة، إذا لم يكن كلياً، على الأقل في المقام الأول، للعلم ولأهداف دنيوية. وهذا يشرح الطريقة – الواعية أو غير الواعية – لاتفاقات عام ١٦٥١، التي سمحت لها بالتدخل بطريقة حاسمة في حياة بليز [1].

[1] ما هي الأحداث المادية التي دار حولها " النقاش الشهير عن الدوطة " بين جاكلين من جهة، وبليز وجيلبرت بيرييه من جهة أخرى ؟

في مقالة هامة (بليز باسكال ورهبنة أخته جاكلين)، القرن السابع عشر، الأعداد ١١ و ١٥، ١٩٥١-١٩٥٢، قدم جان مينار الكثير من الإضاءة حول هذه النقطة، مع أني لا أستطيع دائماً متابعته في تفسيره للأحداث. وواقع الأمر إننا نعلم، منذ زمن بعيد، أن بليز وجاكلين باسكال كانت لديهما عطاءات مالية متبادلة. ومع ذلك، يرى مينار أن في ذلك عملية شكلية لا منفعة منها بالنسبة إلى بليز. ولكن، ليس لهذا الأمر سوى أهمية ثانوية، لأن أحد شروط هذه العقود ينص على أن تتوقف هذه الإيرادات في حالة الوفاة، وفي حالة اتخاذ حرفة دينية.

هذا ونحن نعلم أنها أصبحت راهبة جديدة في بور-روايال في ٢٦ ايار/مايو ١٦٥٢، وقبلت في الحرفة في ٥ حزيران/يونيو ١٦٥٣. إن قانون الريع لصالحها كان أمرا شكليا، بما أنها لحظة كتابة العقود –وقد قررت أن تصبح راهبة –كانت تعلم من قبل أنها لن تحصل عليها أبدا. كما كانت تدعو هذه الاتفاقات بـ " الهبة ".

ومع ذلك، يقف مينار ضد هذه التسمية، على خطأ برأينا. وبأدلة قانونية دامغة، يبين أن راهبة لم تكن تملك الحق في منح الدير الذي دخلت إليه سوى إيراد مدى الحياة متواضعة، بحدود ٤٠٠ جنيه، وأنها تحيل هكذا – بحسب القانون – باقي ثروتها لحظة دخولها إلى الدير –فهو موت مدني –إلى ورثتها. لم تعط جاكلين إجمالاً لأخيها إلا ما كان سيحصل عليه لحظة دخولها الدير.

قانونيا، هذا كله صحيح. ولكن، كانت هناك في كل الحقب ألف طريقة شرعية ومقبولة في التلاعب على القانون. إذ يذكر السيد مينار نفسه حالة الأم دوليني (de Ligny) التي حصلت كجهاز على إيراد مدى الحياة بلغت ٤٠٠ جنيه، لكن الأم منحت ٤٠٠٠٠ جنيه للدير " كتمويلات متعددة ".

كان السيد مينار محقاً بتحديد هذه التبادلات بـــ ٤٠٠٠٠ جنيه حصة جاكلين من ميراث الأب – وإذا نظرنا إليها من الخارج فإنها تبدو وكأنها تنازلات. ففي بور– روايال وكان ذلك بوجه الاحتمال موقف جاكلين – لم يكن يطلب شيئاً من الراهبات اللواتي يتم قبولهن في الدير، ولكن المتطرفين منهم كانوا يعتقدون أن أي مسيحي مدين *بكل* شيء في هذه الحياة لله.

عندما وجدت جاكلين نفسها بين الرغبة في أن تهب كل شيء للدير الذي كانت تتجهز للدخول إليه، والمتطلبات *الدنيوية* لأخيها وأختها، ومع الثروة التي قسمتها بين أخويها، فوجدت نفسها بين نارين. فأعطت نصف أملاكها لأخيها على أمل أن يقدم لها هذا الأخير وجيلبرت النصف الأخر من التركة نقداً لكي تتمكن من إعطائها للدير

لكن الطريقة التي اختارتها لم تكن بسيطة وطبيعية مطلقاً. لأن جاكلين عندما أعطت أخاها مبلغ ثلاثة وعشرين ألف جنيه، لم تأخذ منه أي ضمانة، ولم تفرض عليه أي وعد، بما يتصل بالنصف الثاني من الثروة. وهكذا تجد نفسها *إرادياً* تحت رحمة بليز وجيلبرت لتحقيق نواياها.

من الصعب علينا الاعتقاد أن ذلك كان سهلاً على جاكلين. والدليل موجود في رسالة كتبتها للأم بريور من بور-روايال- دي- شان بتاريخ ١٠ حزيران/يونيو ١٦٥٣، تحكي فيها كيف أنها للحظة ظنت نفسها مخفقة،

لا شيء كان يمنع جاكلين باسكال عام ١٦٥١ من إعطاء ثروتها لبور-روايال، قبل دخولها إليه – مباشرة أو عن طريق وسيط. لكنها تركت لأخيها مبلغاً قدره السيد مينار بـ 23,680 جنيها مقابل ... ستتوقف بعد سنتين ؛ إنه إذن في واقع الأمر " هبة " حقيقية منحتها له.

تدل حسابات مينار أن جاكلين منحت أخيها مبلغا يمثل تقريبا نصف ثروتها، إذ بقي لها حوالي ٢٠٠٠٠ جنيه، بعد القسمة بين أخيها وأختها جيلبرت. وقد اندلع الصراع بالتحديد حول هذا المبلغ الباقي. بعد أن وهبت جاكلين نصف ثروتها لأخويها، كانت تتوقع أن يوافق الاثنان على أن تمنح المبلغ الباقي من الثروة للدير. لكنهما رفضا ذلك آملين أن تؤول إليهما بعد دخولها الدير. وافق بليز على منح بور –روايال كحق الميراث مبلغا قدره ٤٠٠٠٠ جنيه في حالة وفاته دون وريث.

وبعد صراع سنحلله في مكان آخر، يقبل أخيرا بمنح الدير ٥٠٠٠ جنيه و ريع *دائم* قيمتها ٥٠٠ جنيه مقابل إيراد مدى الحياة ٢٥٠ جنيها، أي حوالي ١٠٥٠٠ جنيه، بدلا من ٢٠٠٠٠ التي كانت تريد جاكلين منحها، وكل ذلك بالإضافة إلى المبلغ المقدم عند حفلة الترهب (الترسيم) عام ١٦٥٢، لا يمكننا بعد تحديده.

فاجتاحها الندم لأنها لم تتصرف على نحو مختلف [١] : " إن ما يحز في نفسي في هذه القصة هو الخشية من أن أكون أسأت استخدام مالي، عندما كان في حوزتي، عندما قمت بعمل بعض الهبات التي كان يمكن أن توزع في أعمال خيرية. مهما كان اعتقادي آنذاك بحسن تصرفي، وتركي الباقي للأعمال الأخرى، كنت أخشى كثيراً أن أكون تسرعت في تصرفي هذا [٢]."

ومع ذلك، على الرغم من تلك اللحظة من القلق، انتصرت جاكلين، وأكثر من عام ١٦٦١ – ظاهرياً على الأقل - ولا يمكن أن يكون الأمر مختلفاً، لأن ما تطلبه من أخيها، هو بكل بساطة أن يكون متفقاً مع ضميره. إذا نظر إلى هذا الانتصار من الخارج، فسنراه كبيراً ؛ ليس لأن بليز سيمنح الدير جزءاً هاماً مما كانت تطلبه منه جاكلين من قبل فحسب، لكن أزمة الضمير التي أثارتها عنده ضرورة الاختيار بين وضع نشاطه العلمي والدنيوي في خطر حقيقي، ومسؤولية التسبب في إرباك مهنة أخته، دون أن تؤدي إلى التوصل إلى خيار إعادة المال المأخوذ وتنفيذه (٤ حزيران/يونيو ١٦٥٣)، ستستمر وتتطور. ولما كان من الطبيعي عند مفكر من فئة باسكال، المشكلة التي ما زالت خارجية، على أهميتها، في الخيار بين الله والدنيا عند استخدام الثروة، ستُطرَح المشكلة *الأساسية* للخيار نفسه على المستوى الذي يربط فيه الشخص الإنساني بكليته، مشكلة لن تجد حلها إلا بعد سبعة عشر شهراً، عن الليلة الشهيرة " للصرح التذكاري "، في ٢٣ تشرين الثاني/نوفمبر ١٦٥٤.

---

[1] باسكال : *الأعمال الكاملة*، الجزء الثالث، ص ٧٤.

[2] هذه الكلمة الأخيرة تجعلنا نحتفظ ببعض التحفظات تجاه أرقام مينار الذي يعتقد أن جاكلين قدرت ثروتها عام ١٦٥١ بشكل صحيح تقريبا، عندما كانت تعتقد أنها تملك إلى جانب المبالغ التي أعطتها لبليز ٢٠٠٠٠ جنيه كانت تقترح منحها لدير بور-روايال.

مهما يكن من أمر، فإن جاكلين طلبت فقط من بليز أن يعطيها ثروتها نفسها طوعا، وكان بوسعه أن يرفض *قانونيا*، أو أنها طلبت فقط أن يرد لها جزءاً من الأموال التي أعطتها له قبل سنتين، يبقى تصور تحليلنا ذاته. كان المقصود الحصول على هبة حرة وإرادية لمبلغ كان بليز في حاجة ماسة له من أجل حياته ونشطه العلمي.

وواقع الأمر، كان انتصار جاكلين مع ذلك ظاهرياً أكثر منه واقعياً. لأن الدربين، المتشابهين في الظاهر، اللذين سلكهما الأخ وأخته، قادهما نحو مواقف مختلفة تماماً. فمنذ عام ١٦٥٣، كان على جاكلين أن تختار بين الله والدنيا، *فاختارت* جاكلين الله. وفي عام ١٦٥٣، أصبحت راهبة، وهي تعلم أن ذلك يعني *التخلي* عن الدنيا لصالح أعمال الخير والعبادة، *تخلياً* عن الجسد لصالح الروح، *تخلياً* عن كل فاعلية في الدنيا، وحتى في الكنيسة لصالح الحقيقية. كان هذا الموقف نهائياً بالنسبة إلى جاكلين : ولن تغيره حتى يوم مماتها.

هذا، بالتحديد، ولأسباب دينية، نصف واعية من عام ١٦٥٤ إلى عام ١٦٥٧، وواعية كلياً خلال السنوات الأخيرة من حياته، لم يتخل باسكال أبداً لا عن الدنيا، ولا عن الجسد، ولا عن فرض الفاعلية. على الرغم من أنه لم يع ذلك إلا تدريجياً، وفي نهاية حياته فقط بطريقة ظاهرة، لم يكن الله يعني أبداً بالنسبة إلى باسكال الجزء " الجيد " من الكون باستثناء الجزء " السيئ " منه. فالكنيسة من دون العالم، والروح من دون الجسد، والعقل من دون الغريزة والأهواء. على العكس، كان الله بالنسبة إليه شاملاً، لا شيء يمكن أو يجب أن يفوته ؛ فالله هو الكلية بالمعنى الأقوى للكلمة، أي الطرفان المتناقضان وما بينهما في الوسط ويفصل بينهما. نفسياً، يصبح الأمر أهم إلى درجة يؤكد فيها باسكال بين عامي ١٦٥٢ و١٦٥٧ نظرياً كفيلسوف وعالم، الفصل بين المجالين، من جهة الله، والوحي، والسلطة، واللاهوت الوضعي، ومن جهة أخرى الطبيعة الفيزيائية والإنسانية، والعلوم، والحكم النقدي، والعقل، والحواس. ومع ذلك، في اليوم الذي يختار فيه باسكال الله، بعد الأزمة التي أثارها تدخل جاكلين، يجد نفسه أبعد عنها كما لم يكن أبداً من قبل. لأنها، باختيار الله، أصبحت راهبة وهجرت *العالم*. أما باسكال، فبقيامه

بالاختيار نفسه، وصل إلى *الريفيات*، أي إلى الكفاح من أجل *إخضاع العالم لله*. وهكذا، يؤكد باسكال المنظِّر حتى عام ١٦٥٧ إمكانية فصل مجالات الحياة والمعرفة، وتصنيفها في درجات، - إمكانية ينفيها في فترة *الخواطر* – لكن باسكال الإنسان الذي يعيش، ويتصرف، ويكافح لا يوافق أبداً على هذا الفصل. إنه هنا قانون أساسي في الحياة الإنسانية، والفردية، والاجتماعية، الأساس نفسه للمادية التاريخية : أي وعي الحقائق النظرية كما الحقائق الأخلاقية، والجمالية، أو الدينية بعيداً عن استباق العمل على الدوام الموافق لها، ويتبعها على العكس في أغلب الأحيان مع فارق في الزمن بأهمية متباينة بطبيعة الحال. وعلى صعيد الوعي الفردي، وجد علماء النفس المحدثون – جان بياجيه في المقام الأول - هذا القانون نفسه بطريقة تجريبية.

أما عن أزمة عام ١٦٦١، فهي تتكرر وتتجاوز في الوقت نفسه أزمة عام ١٦٥٤، إذ يعيش باسكال وجاكلين فقط من أجل الله، وإن كان ذلك على نحو مختلف. فالعالم في أحد أشكاله لا يمكن أن يكون غواية جدية، لا بالنسبة إليها، ولا بالنسبة إليه. بسماعها نصيحة الأم أنييس، هجرت جاكلين الشعر، الهبة الدنيوية التي كانت الأغلى على قلبها ؛ أما بليز، فإذا لم يهجر كل عمل في الدنيا، لكنه استبدل على الأقل الكفاح ضد اليسوعيين بالنشاط العلمي، ويبدو أنه لم يتصور حتى أن مسألة الاختيار بين الطرفين المتناقضين (الأقصيين)، أو بالتحديد مسألة جمعهما، يمكن أن تُطرَح بعد من جديد.

كما أن ثمة وهماً متداولاً هنا – ربما يستحق أن يدرسه علماء النفس – في حياة المفكرين الملتزمين بكفاح فاعل من أجل مجموعة من القيم. فمنذ الروحانيين في العصور الوسطى وحتى ماركس، وأنغلز، ولينين، وولوكاتش، نراهم جميعاً يرفعون من شأن اقتراب التحقيق، وإمكانية النصر، إلى اليوم الذي قامت فيه الحقيقة الخارجية بهدم هذه الأوهام. فسيطرة الروح لم تأت في

وسط القرن الثالث عشر ولا في نهايته، كما لم تحصل الثورة الألمانية في عام ١٨٤٨، ولا الثورة العالمية في عام ١٩١٨. كذلك، لم يتحقق نصر باسكال مادياً على اليسوعيين في الكنيسة الواقعية والمجاهدة، فوجد نفسه أمام ظاهرة – ضخامة ضجة (bulle) الكسندر السابع، الذي أدان مذهب جانسينيوس. مما لا شك فيه أن باسكال، مثل جواشيم دو فلور، وماركس، وأنغلز، ولينين، أو لوكاتش، يرى أن لا صعوبة خارجية تبطل الأمل الأساسي. . فقد اكتشفوا فقط أن التطور في تحقيق القيم بطيء، وأن الحياة الإنسانية تكاد لا تُذكَر مقابل التاريخ أو الأبدية. ولهذا فإن الخلاص لن يعطى إلا للروح الخالدة في الأبدية (بالنسبة إلى باسكال)، أو إلى الإنسانية كاملة في مستقبلها التاريخي (بالنسبة إلى ماركس، ولينين، ولوكاتش)، والإنسان الفردي يمكنه على الأكثر، بتمسكه بالجسد والمادة، أن يحافظ على روحه (باسكال) أو جدارة قيمه [١].

وفي عام ١٦٥٤، رحل باسكال لاكتشاف جسد الكنيسة والمجتمع، وبحثاً عن سبب الحقيقة والله. وفي عام ١٦٥٧، تجبره الضجة على إعادة التفكير في موقفه، وإلى وعي استياء المرء من وجوده بين الله والبابا "، على نحو نهائي هذه المرة.

أضف إلى ذلك أن المسألة بهذا الشكل لم تكن بعد تراجيدية، " فبين الله والبابا " كان درب المؤمن مرسوماً، ولا يمكنه أن يختار سوى الله. ولكن، إذا كانت هذه الصيغة تناسب المواقف التي ستتبناها جاكلين (وهذا يثبت إلى أي درجة تعد رؤيتها – مع أنها أحادية الجانب – جزءاً مكملاً لرؤية أخيها)، فإن باسكال سيكتشف قريباً أن البابا – أي الخضوع للكنيسة – ليس بالنسبة إليه

[1] يرى هيجل وماركس أن نقص الروح كغرض للوعي بدهي، لكن باسكال كان يعلم هو أيضاً أن " من يريد أن يكون ملاكاً يصبح وحشاً "، وسيجعل يسوع يقول : " أنا من يشفي ويجعل الروح خالدة. تحمل قيود العبودية الجسدية، لن أخلصك إلا من العبودية الروحية في الوقت الحاضر. " وبالنسبة إلى المواقف الثلاثة، تكمن العظمة الروحية *الحاضرة* للإنسان فيما يبحث عن عظمة كلية، وروحية، وجسدية، في المستقبل أو في الخلود.

واجباً مطلقاً أقل من اعتناق الحقيقة. والخيار الذي يفرض نفسه في واقع الأمر خيار بين الله والله، وهنا بالتحديد تكمن التراجيديا. إنها صعوبة عام ١٦٥٢ التي كانت تبدو في شكل أكثر تعقيداً وأكثر تصعيداً، وتصاغ في السؤال التالي : كيف يمكن التوحيد بين الأقصيين، الروح والجسد، الصدق والخضوع ؟ الله في شكله المجسد في العالم – الكنيسة المجاهدة - والله في فرضه للحق ؟

من جديد، الإغواء بامتياز، إغواء التنازل هنا، بالقرب من باسكال، في تعاونه المباشر. لم يبحث أرنولد ونيكول إلا عن شيء واحد، وسيلة ناجعة لتجنب اختيار أحد الأقصيين.

هل حاول باسكال أن ينضم إليهما ؟ هل كان الخطر حقيقياً بالنسبة إليه ؟ وحقيقة القول إننا لا نعرف شيئاً عن الموضوع. كان باسكال قريباً من أرنولد بين عامي ١٦٥٤ -١٦٥٧، بفكره وعمله، ومع ذلك فقد أوقف العمل *بالريفيات* في آذار ١٦٥٧، حين كتب الجملة التي ذكرناه عدة مرات. وبعد أربع سنوات، في عام ١٦٦١ -١٦٦٢، لم يعد هناك شيء مشترك بين موقفه وموقف أرنولد. ولكن، كيف كان موقفه بين عامي ١٦٥١ - ١٦٦١ ؟ الجواب ليس سهلاً، لأننا لا نملك سوى إشارات. إذ يحدد في حديثه الموجه إلى بورييه (Beurrier) تاريخ التغيير فيه، وانتماءه الديني العام بتاريخ يسبق هذه الحادثة بسنتين. وهذا يعيدنا إلى صيف عام ١٦٦٠. لكنه مع ذلك تاريخ تقريبي وغير مؤكد. مهما يكن من أمر، فإن التغييرات التي من هذا النوع لا تكون عادة مفاجئة وآنية. ففي كانون الثاني/يونيو ١٦٦٠، بدأت تُرسَم لدى المجموعة حول باركوس وباسكال الخطوط الأولى للحل الذي كان يجمع الخضوع للكنيسة والرفض في توقيع البيان. ولكن، لدى باسكال، استطاعت

هذه الأسس الفلسفية التي نجدها في *الخواطر*، والتي يدخل ضمنها بدقة هذا الحل، من النضوج، قبل ذلك بكثير.

ومع ذلك، ثمة شيء مؤكد ؛ فإذا لم نتمكن من تحديد تاريخ فقرات *الخواطر*، فإن الكتابات، أو بدقة أكبر، المشاركات التي نملكها عنه بين عامي ١٦٥٧ و ١٦٦١، لا تتوافق لا مع مواقف أرنولد، ولا مع مواقف المتطرفين من تيار باركوس وباسكال في السنتين الأخيرتين.

ولكن كون باسكال يكتفي، بين فترتي *الريفيات*، و *المكتوب حول التوقيع* – ما يتصل بقضايا الكنيسة والدين – بالكتابة لنفسه، ولم يحقق ظاهرياً سوى المشاركة في نصوص أقرها الجميع [١].

ألا يحمل ذلك دلالة عن نوع من عدم الشعور بالأمان، أو عن تردد ما ؟

على أية حال، في عام ١٦٦١ تتدخل جاكلين، على نحو مطلق، وأحادي الجانب في الوقت نفسه، كما كان في عام ١٦٥٢. وبالسهولة نفسها التي رفضت فيها عالم العلم فوق كل شيء، وهاهي الآن جاهزة تماماً لإتباع الخضوع والتدرج، بالدفاع عن الحق : " بما أن الأساقفة يتمتعون بشجاعة الفتيات، على الفتيات أن يتمتعن بشجاعة الأساقفة. ". وفي عام ١٦٥٢، لم يكن هناك سوى الله – وكان الله الحق –، وفي عام ١٦٦١، لم تعد تعرف سوى الحق، لأن الحق هو الله. أما باركوس [٢]، فسيكتب إلى الأم ليني في حالة من الرعب أنه " يخشى من أجلها أن تموت في هذه الحالة ". فأجابت رئيسة الدير فقط أن " ثمة موضوع هام في أن نأمل أن يأخذ الله بالحسبان استقامة قلبها، وألا يحاسبها على خطأ ارتكبته بسبب فيض من الحب تجاه العدالة والحق [٣] ".

---

[1] بتحديد أكبر، باركوس وأرنولد . لأن ثمة مجموعة لم تكن توافق على أعمال باسكال في هذه الفترة.

[2] ب. م. تروا، رقم التصنيف (Ms. 2. 207, fol. 58)

[3] تروا، رقم التصنيف (Ms. 2. 207, fol. 68)

أما باسكال، الذي سيموت وهو خاضع للكنيسة، فكان سيقول : – إذا صدقنا جيلبرت، مع أن هذا ليس مؤكداً تماماً - " سيمنحنا الله النعمة لكي نموت جيداً هكذا ".

اسمحوا لي بأن أضيف أن ثمة شيئاً مؤكداً على الصعيد الإنساني هو أن جاكلين، بهذا الموقف المطلق، بلغت من العظمة أقصى حدود يمكن أن تصل إليها، ونحن مدينون لها - بوجه الاحتمال – لأنها ساعدت أخاها مرة أخرى وقت الخطر في تجنب الإغواء. ولن نقول إن بليز التحق بوجهة نظر أخته. فمن كتب " *أسرار يسوع* " لا يمكنه أبداً أن يتراجع إلى المواقف أحادية الجانب والروحانية لكتاب جاكلين حول الموضوع نفسه [1]. لكنه، مرة أخرى، ما كانت تقوله جاكلين : علينا أن نعترف دائماً بالحقيقة، الحقيقة كاملة، دون أي تنازلات، مهما كانت بسيطة، تلك إحدى القواعد الأساسية نفسها لفكره الخاص. كانت تعاليمه نفسها تتكرر بقلمها، فرسالة ٢٣ حزيران/ يونيو ١٦٦١ كانت بالنسبة إليه دعوة للوفاء لقيمه الخاصة. كان عليه دون شك أن يتجاوز أخته، لكنه لم يملك الحق بأي ثمن في أن يبقى دونها. ونحن نرى، من جديد، أن تدخل جاكلين سمح بتبلور موقف كان نتيجة لتطور يتحضر بالتأكيد منذ عام ١٦٥٧، لكنه لولا هذا الموقف كان يمكن أن يطول أو يتوقف قبل نهايته بالموت.

دون شك، لم يتمكن أرنولد ونيكول ولا حتى باركوس، وجاكلين – إلى حد ما – من فهم *الخواطر* والموافقة عليها. ومن المحتمل أن جاكلين ساهمت – وهذا ليس بالشيء القليل – إلى حد كبير، في كون باسكال استطاع أن يترك لنا النص الذي نملكه اليوم.

[1] *الأعمال الكاملة*، الجزء الثاني، ص ٤٥٢.

بعد هذه الأسطر المكرسة لما هو أساسي في علاقة باسكال بأخته، بالإضافة إلى أننا ندرك أننا لم نطرح لمرة واحدة مسألة العوامل التي حتمت التطور الروحي لجاكلين، وأننا رسمنا لوحة ليست مشوهة، بل جعلنا بعض جوانبها مثالياً ؛ نحن على يقين أن عالم نفس الأعماق البشرية، لاسيما إذا كان مرتبطا بتيار أدلر، سيكون بوسعه جيداً أن يشرح تصرف جاكلين، ودخولها على الدير، والسهولة التي أخطأت فيها فيما يتعلق بثروتها، والصراع حول جهازها (إلى الدير)، ورسالة الأول من كانون الأول/ديسمبر ١٦٥٥ [١]، ولاسيما رسالة ٢٣ حزيران/يونيو ١٦٦١، كما العديد من التعبيرات عن الحاجة في التعويض لدى فتاة، حققت في البداية، بفضل موهبتها في نظم الشعر، مجداً للعائلة ؛ لكنها وجدت نفسها بعد ذلك مُغيَّبة بسبب النجاحات الفكرية لأخيها. قد يرى في أصل تصرفها الرغبة غير الواعية لتتجاوز أخيها من جديد، وفي التفوق عليه، وفي التوجه إليه بسلطة.

من المحتمل أن ثمة ما هو صحيح في شرح كهذا، ومع ذلك هل علينا أيضاً أن نضيف أنها لا تمثل أي أهمية بالنسبة إلى مؤرخ الأفكار ؟ إذ نجد في الحياة الاجتماعية، في كل حقبة، آلاف العقد العائلية من هذا النوع، وهي في أقصى حد تحمل أهمية حدث عابر. لأن جاكلين كانت جاكلين، ولأن بليز كان بليز، فإن التعبير عن علاقتهما له مكانه في دراسة مكرسة لتاريخ الأفكار الفلسفية علينا إذن أن نحللها هنا، ليس لما تشترك به مع العلاقات الأخرى من النوع نفسه، بل بالتحديد، و فقط لما فيها من شيء فريد، ولأنها تختلف عنها بالتأكيد.

[١] *الأعمال الكاملة*، الجزء الرابع، ص ٨٢. هذه الرسالة، بنبرتها الساخرة، تدخل تماماً في هذا الشرح النفساني لتصرف جاكلين في نيتها تلقين أخيها درساً. وهنا ليس المهم بالنسبة إلى المؤرخ دراسة العلاقة بين الأخ وأخته، بل تكمن الأهمية في الصدام بين نظريتين في الأخلاق ورؤيتين للعالم.

علينا أن نضيف في النهاية، كما ذكرنا من قبل في البداية، أن هذه الصفحات لا تطمح مطلقاً لأن تكون دراسة علمية، لأننا لا نملك المصطلحات الكافية لذلك، ولا القواعد الضرورية للمنهج. ولهذا فإنها لا تتجاوز مستوى الأفكار المتفرقة. وأكثر من ذلك، نحن ندرك أن هذا الفصل ليس صورة ضوئية، بل تبسيط مثالي، يسعى لرسم الخطوط الأولى لأساسات أسطورة ما ؛ ولتجسيد جمعي لإنسان العمل المماثل للتجسيد الذي ذكرناه عن العالم الحر المنزه عن الأفكار المسبقة كنموذج إنساني للعقلانية، عندما كان الأمر يتصل بحياة ديكارت، وجاليليو، وليسينغ.

ومع ذلك، لا يبدو لنا هذا بالضرورة خطأ، لأننا قلنا أيضاً أن هذا " التجسيد الجمعي " له أساس بالقدر الذي يسمح - من خلال بعض التفكك وتنوع كل حياة فردية – باستخلاص الخطوط العامة جداً لجوهر واقعي يكاد في حالة باسكال ألا يلفت نظر كتَّاب السيرة الوضعية.

لا تولي هذه الكتب الكثير من الأهمية لانعطافة ١٦٥٧ -١٦٥٨ (في حالات نادرة جداً، لاحظ بعضها فقط وجود هذه الانعطافة)، وهذا وحده مثال قوي على عدم الفهم الذي يتوجب تجاوزه مهما كان الثمن. ولهذا، وعلى الرغم من أنها ليست دراسة علمية جديرة بهذا الاسم، فنحن نأمل أن تساهم هذه الصفحات القليلة عن حياة باسكال، بتصحيح منظور كان يبدو لنا –كما هو – مغلوطاً، وأن ترسم الخطوط الأولى لإطار يمكن أن تسجل بجدوى وعلى نحو مشروع، نتائج البحوث العلامة السابقة كما اللاحقة.

سيبقى هذا الإطار دون شك عاماً، وناقصاً، ومعرَّضاً بسهولة لانتقادات معرفة علمية ؛ لكنه ضروري لكل بحث علمي وجدلي سيحدده بدقة ويغنيه بطبيعة الحال، بمقدار ما يستخدمه في مساره.

هذا الإطار، مع أنه ليس نهائياً، سيخضع دون شك للعديد من التغييرات في الجزئيات، وربما أيضاً على الكل، لكن وضعه كان على أية حال إحدى المهام العاجلة، والأكثر جرأة في الوقت نفسه التي يمكن أن نقترحها اليوم، بدراسة حياة باسكال.

الفصل التاسع

المفارقة والفقرة

- ١-

يمكننا الآن أن نتقدم بسرعة أكبر ؛ وواقع الأمر إننا في الجزء الأول من هذا الكتاب استخلصنا البنية التصورية للفكر التراجيدي، والمقصود أن نُظهِر في الصفحات القادمة كيف تسمح هذه البنية بفهم كلية الفقرات التي تشكل *الخواطر*، كوحدة متجانسة.

وللقيام بذلك لن يكون من الضروري فحص هذه الفقرات كلها، بل يكفي أن ندرس عدداً معيناً منها، ونترك للقارئ الحكم ما إذا كانت المقاطع الأخرى تدخل ضمن المنظور الذي اخترناه لتفسيرنا، وإلى أي حد.

سنلتقي بالطبع خلال هذه الدراسة بأفكار حول الأسلوب. ولما كان باسكال كاتباً عظيماً كما هو مفكر عظيم، سيكون من جوانب القوة أن نتوقف قبلاً بضع لحظات عند طريقته في الكتاب.

لنقل إجمالاً إننا لا نملك الكفاءة اللازمة لتوضيح مسائل بأهمية بنية الجمل لدى باسكال، على الرغم من أن بعض التحليلات [١] سمحت من قبل باكتشاف غنى النتائج التي يمكن أن تصل إليها دراستهم.

ولما كان الشكل الخارجي - لدى باسكال كما لدى كبار الكتاب كلهم – مرتبطاً هكذا بحميمية المحتوى الذي يعبر عنه، فإن أقل اهتمام بفهم *الخواطر* يضطرنا على طرح مسألتي المفارقة والفقرة .

لقد صدم الشكل المفارق *للخواطر* كل من حاول فهمها من خلال منظور آخر غير المنظور التراجيدي والجدلي، وذلك منذ نُسخ ١٦٧٠، حتى المفسرين الأكثر حداثة. كما لا شيء يثير العجب في أننا نلتقي على مراحل

[1] انظر على سبيل المثال سبوري (Spoerri : Der Verborgene Pascal Furche Verlag, Ha,burg, 1955) عن الأفكار في رأس باسكال، الرجل والأعمال، باريس، دار مبينوي، ١٩٥٥.

المختصين بباسكال الذين يدَّعون أنهم وجدوا المعنى " الحقيقي "، أو على الأقل " المشروع " للكتاب، بتخليصه من " مبالغات اللغة [1] "

لسوء الحظ – من دون أن نقول إننا نفتح هكذا الباب لتفسيرات أكثر عشوائية - نؤكد ضمنياً أن باسكال كان كاتباً رديئاً جداً، كما أنه خالف كل متطلبات فن الكتابة التي عبر عنها وشرحها في كتابه ؛ لنحدد أكثر : بالنسبة إلى علم الجمال الجدلي، الذي وضع باسكال أسسه في جزئه الأكبر، لا يكون العمل الأدبي مشروعاً إلا بمقدار ما يحقق وحدة عضوية وضرورية بين محتوى متجانس وشكل مطابق. والكاتب الذي يبحث عن مؤثرات شكلية خارج كل علاقة مع المحتوى هو بالضرورة كاتب رديء.

لا يمكن أن نعبر عن ذلك بأفضل من كلمات باسكال نفسه :

---

[1] اسمحوا لي بأن أذكر بعض الأمثلة الدلالية الهامة. إذ كتبت الآنسة روسييه على سبيل المثال في كتابها (الإيمان عند باسكال، الجزء الأول، ص ١٧) : غالبا ما يحدث لباسكال أن يعد الواقع لا في ذاته بل في الفكر الذي يدركه، وأن يستخدم هكذا فعل *الكون* حيث يبدو فعل *ظهر* أقل ملازمة، إذ كتب " إن الأشياء تكون صحيحة أو كاذبة بحسب الوجه الذي تنظر إليها منه (الفقرة ٩٩). ولأن طبعة بور-روايال تهتم بالوضوح والدقة، باستخدامها هنا فعل *ظهر*. كذلك " وبع، ألست تقول أنت نفسك أن في السماوات والأطيار دليلاً على الله ؟ -كلا –" وديانتك ألا تقول بهذا ؟ " –كلا. لأنه وإن صح ذلك في وجه من الوجوه حيال بعض النفوس التي وهب الله لها ذلك النور، إلا إنه خطأ تجاه الغالبية. " (المقطع ٢٤٤). هنا أيضا، بدهي أن في ذلك بذاته صواباً أو خطأ، وذلك لا يمكن أن يكون هذا في أحيان، وذاك في أحيان أخرى إلا بالنسبة إلى الأفراد المختلفين. لكن وجهة النظر هذه وحدها تهم المدافع عن العقيدة. "

هل علينا أن نكرر من جديد أن الأشياء في الفكر التراجيدي حقيقية وباطلة خارج كل دفاع أو مديح، وأن هذه المفارقة لا يمكن تجنبها إلا بالعودة إلى العقلانية أو بإدخال الصيرورة التاريخية، أي بالعبور من الفكر التراجيدي إلى الفكر الجدلي (الدياليكتيكي) ؟ أما بالنسبة إلى الفقرة ٢٤٤ ، فنص باسكال يرجع علناً إلى "بعض النفوس"، وإلى " الأغلبية ".كما علينا أن نضيف أن ذلك "بذاته" بالنسبة إلى الفكر التراجيدي صواب وخطأ.

لا يريد السيد جان لابورت أن يقر - على الرغم من وجود النصوص –بأن باسكال كان يؤكد من ناحية وجود عدالة حقيقية على الإنسان أن يبحث عنها دائماً، ومن ناحية أخرى، الاستحالة *الجذرية* بالنسبة إلى الإنسان في معرفة هذه العدالة، وضمنياً، *النسبية المتساوية للقوانين الإنسانية كلها*.

بدهي أن باسكال، إذا لم نخلصه من مبالغات اللغة، وإذا لم نسمعه "بعدل"، بل على نحو طبيعي، ينفي بالتحديد أن الفساد حافظ على المبادئ الأساسية للحق (بما أنه أفسد كل شيء وأن القوانين الوضعية تحتوي على " أصل للعدالة "). وللفكرة علاقة بالفقرة ٤٥٣، وفيه : " لقد أسندوا إلى الشهوة واستخلصوا منها قواعد رائعة للنظام وللأدبيات وللعدالة. ولكن في دخيلة الإنسان الكريهة جبلة شريرة ما هي إلا مغطاة، لم تنتزع. "

لا تحتوي القوانين إذن على أي "أصل" للعدالة الحقيقية، ما عدا اللهم إذا وافقنا على أن ثمة عدالة ثانية، لا تقوم سوى بتغطية الشهوة ولا تنتزعها.

" الذين يستعملون المجازات بغصب الكلام، شأنهم شأن الذين ينشئون نوافذ كاذبة توخياً للنسق : وما كانت قاعدتهم أن يأتوا بالكلام الصحيح بل أن يرسموا أشكالا صحيحة. " (الفقرة ٢٧).

" إذا انطوى خطاب على كلمات متكررة حاولتَ إصلاحها فوجدت أنها من الأحكام بحيث أنك تشوه الخطاب لو اقتطعتها منه، فأبقِ عليها لأن في عجزك عن استبدالها دليلاً على صلاحها. (...) إذ لا توجد قاعدة كلية. " (الفقرة ٤٨)

النوافذ الكاذبة أشكال خارجية لا توافق المحتوى الحقيقي، بل هي همٌّ شكلي بحت في التناسق. وبالعكس، على الهموم الشكلية كلها أن تختفي أمام متطلبات المحتوى التي " هي دليل عليه ".

سيكون من المثير للعجب في أقل تقدير أن يكون باسكال، بعد أن وصل إلى هذا المستوى من الوعي حول متطلبات فن الكتابة، استمر في مخالفة القواعد التي وضعها هو نفسه.

وحقيقة المسألة، لم يكن الأمر كذلك ؛ فباسكال لم يبحث أبداً بانتظام عن تأثير المفارقة. ولنقتنع بذلك، يكفي أن نرى قلة أهمية المفارقة في كتاباته التي سبقت عام ١٦٥٧، حيث لم يكن ضرورياً في محتوى فلسفة باسكال. باستثناء المغالاة والمبالغات في اللغة، لأن أسلوب باسكال يطابق تماماً المحتوى الذي يعبر عنه. لكنه يبقى أحيانًا، في أقصى حد، دون الطابع المفارق أساساً لهذا المحتوى.

ففي العالم – كما يراه باسكال – لا تأكيد حقيقيٌ إذا لم نضف عليه التأكيد المناقض، لإكماله ؛ ولا يوجد عمل جيد من غير عمل مناقض يكمله

ويصححه. ولهذا السبب بالتحديد فإن العالم ناقص، علم من دون الله، عالم يسحق الإنسان، يتوجب على الإنسان بالضرورة أن يتجاوزه لكي يبقى إنساناً.

ولهذا السبب أيضاً نحن نرى في *خواطر* باسكال العبور من العقلانية إلى الفكر الجدلي. لأن [1] الواقع الكلي، أو الواقع الإنساني فقط، بالنسبة لهذا الفكر، كليّة ديناميكية تتطور بوساطة تطور مرحلي يتحقق بصدامات وعبور نوعية من الفرضية إلى ضدها، ومن الضد إلى التركيب الذي يدمجهما ويتجاوزهما.

والحال هكذا، فإن فلسفة باسكال تؤكد، على العكس من العقلانية والتجريبية، حقيقية الأضداد، وتختلف عن الفكر الجدلي بطابعها الثابت أساساً، التراجيدي والمفارق : *الثابت*، لأنها بتأكيد القيمة الفريدة والمانعة للتركيب (حقيقة حقّة، عدالة عادلة، الخ)، تنفي كل إمكانية، ليس فقط في تحقيقها، بل أيضا في الاقتراب منها، كما لا يوجد بالنسبة إلى فلسفة باسكال أي أمل في التطور من *داخل الزمن الإنساني*. الطابع *المفارق*، لأنها تدرك كل حقيقة كصدام وتعارض بين الأضداد، لفرضية وضدها، متعارضتين ومتحدتين *في آن معاً*، وكل أمل دنيوي لا يسمح بتخفيف عدم قدرتها على الاختزال. أما الطابع *التراجيدي* فلأن الإنسان لا يمكنه لا أن يتجنب المفارقة ولا أن يقبل بها، لأنه ليس رجلاً إلا بمقدار ما يجعل من التركيب الذي أكد إمكانيته الحقيقية، محور وجوده، مع البقاء واعياً على الدوام أن هذا التأكيد نفسه لن يتمكن من تجنب المفارقة، وأن هذه الثقة المطلقة والقوية تماماً التي تمكن من بلوغها ليست من نسق العقل ولا من فئة الحدس المباشر والفوري ؛ إنها ثقة غير مؤكدة، وعملية (كما عند كنط)، وثقة القلب، أي مسلَّمة، ورهان.

---

[1] وهذا يعتمد على موافقتنا على مواقف هيغل، وأنغلز، وستالين، أو على موقف جورج لوكاتش (في عام ١٩٢٣). من الصعب تحديد موقف ماركس.

والحاصل، وبمقدار ما يريد الإنسان في هذه الحياة أن يقول أشياء مشروعة عنه، وعن العالم، وحتى عن الله، لا يمكنه أن يتجنب المفارقة التي تبقى الشكل الوحيد والفريد للحقيقة التي في متناوله.

ولهذا السبب، أن نوجه اللوم لباسكال بسبب المفارقة، وأن نجعل من عنصر طارئ وعابر في أسلوبه، " مبالغةً في اللغة "، فذلك يعني أننا نلومه على إيمانه، ودينه المسيحي، أو ، في أحسن الحالات، أننا نقلصها إلى أشكال من المسيحية غريبة عليه وهو يرفضها ؛ وهذا يعني خيانة الجوهر نفسه لرسالة *الخواطر*، التي على المؤول (المفسر) أن يقويها لا أن يقلصها.

كتب باسكال : " على الملحدين أن يقولوا أشياء واضحة تماماً "، وهذا يعني :

أ) أننا لا نملك الحق في أن نكون ملحدين إذا لم يكن بوسعنا أن نبتكر أفكاراً واضحة،

ب) يمكننا أن نصبح كذلك بابتكارها.

نحن نرى إلى أي حد نُقصي أو نخفف فقط المفارقة، لكي نعطي للنص معنى يمكن قبوله أكثر بالنسبة إلى منطق ديكارت، وبهذا نفسه، نحاول أن نقلل فضيحة العالم، ونجعله محتملاً، وهذا، في منظور *الخواطر*، تبرير للملحد الذي يتخلى عن الرحمة، وعن الرهان على الإيمان.

والبرهنة نفسها تصلح لدراسة الفقرة أيضاً.

فإذا كانت المفارقة الصورةَ الفنية الملائمة للتعبير عن الفكرة التي نؤكد أن الحقيقة هي دائماً اجتماع الأضداد، فالفقرة (الجزء) هو شكل التعبير الوحيد الملائم لكتاب تكمن رسالته الأساسية في التأكيد على أن الإنسان كائن مفارق (مناقض)، عظيم وصغير ، قوي وضعيف في آن معاً. عظيم وقوي لأنه لا

يهجر أبداً فرض حق وخير خالصين، لا يختلطان بالباطل والشر ؛ صغير وضعيف، لأنه لن يصل أبداً إلى معرفة أو عمل قد يقتربان من هذه القيم، وإن لم يتمكنا من بلوغها.

والمقولة : " كل شيء أو لا شيء "، الأساسية بالنسبة إلى الفكر التراجيدي، تمنع في آن واحد كل هجر، حتى مؤقت، للبحث عن القيم، ولكل توهم عن المشروعية، حتى النسبية، للنتائج الدنيوية للجهد البشري.

وهكذا، فإذا كان باسكال إما هجر للحظة واحدة البحث عن مخطط نهائي *للخواطر*، أو ظن أنه اقترب منه على الأقل إذا لم يكن وجده، فإنه سيكون بهذا نفسه زود بفقرة (جزء) من أقوى الفقرات ضد فلسفته نفسها، كما سيكون ترك كتاباً ضعيف التجانس وغير جدير بكاتب كبير.

نحن نرى هكذا أن البحث عن المخطط " الصحيح " *للخواطر* مهمة مضادة لفكر باسكال بامتياز، وهي مهمة تعارض تجانس النص، وتتجاهل ضمنياً ما يشكل محتواه الفكري، وجوهر قيمته الأدبية معاً.

قد يكون ثمة مخطط منطقي لأي مكتوب عقلاني، ونسق للإقناع لكل مكتوب روحاني ؛ ولا يوجد لأي كتاب تراجيدي، سوى شكل واحد من النسق مشروع، هو المقطع، وهو بحث عن النسق، لكنه بحث لم ينجح، ولا يمكن أن ينجح في الاقتراب منه. فإذا كان باسكال كاتباً كبيراً – وهو كذلك – فذلك بداية لأنه على العكس من القيم الجمالية لمعاصريه، التشكيكية أو العقلانية، عرف كيف يجد ويستخدم شكلي التعبير الأدبي اللذين فرضتهما فلسفته نفسها، المفارقة والفقرة، وجعل هكذا من *الخواطر* ما هي في الحقيقية، تحفة مفارقة (تضادية)، ناجزة بعدم نجوزها.

يمكننا هنا أن نختم هذا الفصل ؛ ومع ذلك من المهم بمكان أن نبين ليس فقط أن باسكال، الكاتب العظيم، وجد على الفور الشكل المناسب للتعبير عن فكرته بل إن المفكر باسكال كان واعياً لذلك تماماً، وهذا أمر نادر جداً في تاريخ الأدب.

سنبين أيضاً أن بعض أفكار علم الجمال الجدلي في أوساط الينسينية المتطرفة، كانت موجودة من قبل في خطوطها الأولى. وستسمح لنا بعض المقبوسات من تبرير هذا التأكيد :

أما ما يتصل بالمفارقة، فيكفي أن نذكر ثلاث فقرات :

" جميعهم ضالون في سبل أخطر ما فيها أن كل واحد منهم يتبع حقيقة. فما كان خطأهم في أنهم يتبعون ضلالة، بل إنهم لا يتبعون حقيقة أخرى. " (الفقرة ٨٦٣)

" لئن كان ثمة زمن يجب الجهر فيه بوجود الضدين، فهو الزمن الذي يأخذون فيه علينا إهمال أحدهما... " (الفقرة ٨٦٥)

" إن الإيمان يشتمل على عدة حقائق يبدو أنها متناقضة. للبكاء وقت، وللضحك وقت، لا تجاوب الجاهل بحسب سفهه لئلا تكون نظيره. جاوب الجاهل بحسب سفهه لئلا يكون حكيماً في عيني نفسه.

إن مصدر هذا اتحاد الطبيعتين في المسيح، كذلك العالمان الاثنان (خلق سماء جديدة وأرض جديدة. حياة جديدة وميتة جديدة. كلها أشياء مضاعفة في حين أن الأسماء هي هي). وأخيراً الإنسانان الكائنان في الأبرار (لأنهم هم العالمان، وهم جزء من المسيح وصورة عنه. وعلى هذا فكل الأسماء تؤاتيهم : أبرار، خطأة، حي، ميت، ميت، حي، مختار، مرذول.. الخ).

ثمة عدد كثير من حقائق الإيمان والحقائق الأدبية تبدو مستكرهة على كونها ثابتة في نظام عجيب. إن مصدر جميع البدع إنما هو نفي بعض هذه الحقائق، ومصدر الاعتراضات التي يواجهنا بها الهراطقة إنما هو جهل بعض هذه الحقائق." (الفقرة ٨٦٢)

ليست المسألة أقل وضوحاً بالنسبة إلى " المخطط ". فالفكرة المركزية لعلم الجمال الجدلي هي وحدة المضمون والشكل. ولا يمكنها مع ذلك أن تظهر من قبل أمام المفكرين التراجيديين في شكلها *التاريخي* الذي يقر بأن مضامين مختلفة، يتمتع كل واحد منها بقيمة نسبية (من الحقيقة، ومن المحتوى الأخلاقي أو الواقعية)، يمكن أن يعبر عنها بطريقة مشروعة *جمالياً* بمقدار ما تجد شكلاً ملائماً لها. فبدلاً من التدرج في القيم النسبية، لا يعرف الفكر التراجيدي سوى التعاقب بين القيم المطلقة والأخطاء المتعددة، المنزوعة القيم *أيضاً*.

أما بالنسبة إلى المفكرين الينسينيين وإلى باسكال - الأشد والأكثر راديكالية منهم – فتُطرَح المسألة عندهم على نحو مختلف : ما الشكل المشروع الذي يسمح بالتعبير عن مضامين صحيحة ؟ وما الأشكال الأكثر تلاؤماً لمحاربة مضامين خاطئة ؟ كما أنه يتوجب

علينا أن نضيف أنه بالنسبة إلى باركوس وإلى باسكال، إن مفهومي " مضمون صحيح " كانا متقاربين، ولكن ليسا متطابقين.

هذا، ويبدو أن مسألة المخطط العقلاني كانت مألوفة في الأوساط الينسينية، بما أن باركوس سيكتب يوماً ما إلى الأم أنجيليك حول موضوع رسائلها :

" اسمحي لي بأن أقول لك أنك مخطئة في الاعتذار عن غياب النسق في خطاباتك وفي أفكارك، بما أنها لو كانت مختلفة لما كانت في النسق، لاسيما بالنسبة إلى شخص له حرفتك. كما أن هناك تعقلاً هو جنون أمام الله، هناك أيضاً نسق هو لا نسق ؛ وبالنتيجة ثمة جنون هو تعقل، ولا نسق هو تنظيم حقيقي، على الأشخاص الذين يتبعون الإنجيل أن يحبوه، وأنا أشعر بالألم لأنني أرى أنهم يبتعدون عنه ويهربون منه، بتمسكهم بتنسيق وتسويات ليست جديرة بهم، تخل بتناظر فكر الله، وتسبب عدمَ تناسب وتشوهاً واضحاً في منظومة أعمالهم وحياتهم، لأنها لا تملك أي مظهر يدل على أنها تتبع بساطة الإنجيل وسذاجته من ناحية، ولا فضول العالم واهتماماته من ناحية أخرى. أحب إذاً، يا أمي، ليس معنى رسالتك فحسب، بل أيضاً الطريقة التي تعبرين فيها، والصراحة التي تتركين فيها فكرك من دون أن تضيقي عليه الخناق في قوانين العقل البشري، ومن دون إعطائه حدوداً أخرى غير حدود المحبة، التي لا حدود لها عندما تكون كاملة، وتملكين منها الكثير جداً عندما تكون ضعيفة .[١] "

يرى باركوس أن غياب النسق هو النسق الوحيد المشروع بالنسبة إلى المسيحي، لأنه لا يستطيع أن يمنح أي ثقة أو قيمة للجهود الدنيوية للعقل ؛ وفكرة التناغم بين الشكل والمضمون موجودة قبلاً في هذا التأكيد.

أما باسكال فهو يرى أن وعي هذه العلاقة يذهب أبعد من ذلك. فباركوس، المتأكد من قيمة الوحي، الذي لم يشعر أبداً، في حدود معرفتنا، بأي شك فيما يتعلق بوجود الله، يمكنه أن يقول "لا" واضحة ومشاركة للدنيا ولكل ما يتعلق به في وعي الإنسان. ويوسع باسكال الشك والمفارقة حتى الله نفسه، الذي وجوده بالنسبة إلى الإنسان مؤكد وغير مؤكد، وجود وغياب، أمل

---

[1] رسالة من باركوس إلى الأم أنجيليك بتاريخ ٥ كانون الأول/ديسمبر ١٦٥٢، من أرشيف أمرسفورت، المجموعة ٣٥.

وخطر، بكلمة واحدة : *رهان*. وينتج عن ذلك أنه لم يعد بوسعه أن يكتفي برفض الدنيا والعقل فحسب. علينا أن نضيف إلى " لا " باركوس " الـــ " نعم "، وعلى رفض الدنيا الناقصة، البحث الدنيوي عن القيم الحقيقية.
سيبدو موقف باركوس إذاً لباسكال أحادي الجانب، وسيذكر ذلك في مقطع شهير :

" لئن كان ثمة زمن يجب الجهر فيه بوجود الضدين، فهو الزمن الذي يأخذون فيه علينا بإهمال أحدهما. فاليسوعيون واليتسينيون هم إذن على خطأ في كتمهما، وعلى الأخص الينسينيون لأن اليسوعيين هم أكثر جهراً بهما. " (الفقرة ٨٦٥ [١]).

ولهذا فإن الذي كان باركوس مازال بوسعه أن ينظر إليه كنسق وحيد مشروع لكل مكتوب مسيحي، أي التخلي عن كل بحث عن نسق عقلاني، سيظهر لباسكال كطريقة مشروعة للتعبير ليس عن الحقيقة المسيحية، بل عن الموقف الخاطئ والناقص للبيرونيين. وواقع الأمر أن باسكال عبر عن فكرة

[1] إضافة إلى أهميته النظرية، هذا المقطع يتمتع بأهمية تاريخية (" إذاً فاليسوعيون... الخ. ")، ولن تتاح لنا الفرصة للعودة إلى هذا إليه في وقت لا حق. . إن التفضيل الذي يبدو أن باسكال يمنحه لليسوعيين أمام الينسينيين هو على الأقل غير متوقع بقيم كاتب الريفيات، ويستحق الشرح. إن تفسير الآنسة لويس التي ترى أن المقصود " دون شك الرحمة وحرية التصرف " (باسكال، *الخواطر و الكتيبات*، دار لا بون كومباني، ص ٥٥٤)، لا ترضينا. فالينسينيون أقروا كاليسوعيين، إذا لم يكن أكثر، بقدرة الرحمة والحرية الإنسانية (حتى في إمكانية مقومة الرحمة). سيكون من المدهش أن يكون باسكال وجد حول هذه النقطة أن اليسوعيين ليسوا أحاديي الطرف أقل من الينسينيين. كذلك، لو أنه فعل ذلك، سنجد صعوبة في استيعاب أنه كتب *الريفيات*، وأنه لم ينفيها أبداً.

سيكون من المعقول أكثر أن نقر بأن باسكال يفكر بمزية لليسوعيين أكد دائماً عليها، لكونهم يقدمون تنازلات للعالم، ويوافقون على تلك التي تفرضها الحياة في القرن، بينما كان الينسينيون يكتفون برفض للعالم على نحو أحادي الطرف. فإذا نظرنا إلى الأشياء سطحياً، يمكننا القول إن اليسوعيين هم أقرب من الينسينيين إلى الرفض الدنيوي للعالم الذي كان موقف باسكال في أثناء السنوات الأخيرة من حياته. ومع ذلك يختفي هذا المظهر *إذا ما نظرنا إلى الأشياء عن كثب*، ، فسنرى أن اليسوعيين لا يقعون في الضدين، بل في الوسط، على مسافة متساوية بين الطرفين. فهم لا يعيشون لا كليا في الدنيا كالملحدين، بل كليا في الله كالمعتكفين. كما لم يفرضوا اجتماع الضدين، كما فعل باسكال. وحياتهم في الدنيا جزئية وفاسدة بسبب طابعهم الديني كما ورعهم بسبب رغبتهم في السيطرة والمؤامرات. كانت *الريفيات* على حق، فهم خطرون ، وحتى خطرون على نحو مزدوج، لأنهم بتشويههم الحقيقة، يتبنون موقفاً يصلح " كنموذج "، كما خدم باسكال في الفقرة الذي حللناه.

العلاقة بين استحالة إيجاد حقيقة في العالم، وغياب النسق العقلاني في المخطط، إذ كتب :

" بيرونية. سأدون فكري دونما ترتيب، وقد لا أدونه بفوضى ودون ما هدف، إنه الترتيب الصحيح الذي لم يفتأ يسم غرضي بالاختلال. إنني لأفرط في تشريف موضوعي لو عالجته بترتيب، إذ أريد أن أبين أنه عاجز عن ذلك. " (الفقرة ٣٧٣)

لكن الفكر التراجيدي هو تجاوز للبيرونية، كما يتمتع بمتطلبات أخرى للشكل. فبالنسبة إليه، الإنسان مخلوق لا يمكنه – من دون أن يسقط – أن يتخلى عن النسق، الذي سيبحث عنه دائماً، دون أن يتمكن مع ذلك من الوصول إليه أبداً.

" ترتيب – كنت أود لو عالجت مبحثي مرتباً على الوجه الآتي : لبيان أباطيل الحياة الفلسفية والتشكيكية والتقشفية. ولكن هذا الترتيب لا يراعى، وإني لأعرف كم هو ضئيل عدد من يفهمونه. ليس باستطاعة أي علم بشري أن يراعيه : إن القديس توما لم يراعه، أما الطريقة الرياضية فإنها تراعيه، ولكنها على عمقها لا تأتي بفائدة. " (الفقرة ٦١)
" آخر ما تجده عندما تبدأ عملاً، معرفة ما يجب أن تبدأ به. " (الفقرة ١٩)

حول هذه النقطة، يبدو لنا أنه لا يمكن أن يعبر المرء بوضوح أكبر عن نقص كل ترتيب إنساني، من جهة، وعن ضرورة البحث الدائم عن ترتيب مشروع، من ناحية أخرى. وذلك لأن الفقرة الأول التي ذكرنا، إذ كانت تؤكد نقص الترتيبين اللذين تستند إليهما تبريرات العصر (سلطة القديس توما والمنطق العقلاني لديكارت)، فإن الثاني يؤكد الطابع غير المعرف

للبحث عن الترتيب. من الواضح، في واقع الأمر، أننا بعد إنهاء العمل الذي بدأنا من جديد، سنلحظ أيضاً أن ما كان علينا أن نضعه أولاً لم يكن في مكانه.

ومع ذلك، يتوجب علينا أن نتساءل أيضاً ما إذا كان ثمة فقرة في *الخواطر* تتعارض علناً مع نتائج هذا التحليل.

وهذا يعني أنه علينا أن نتفحص الفقرة ٢٨٣.

" للقلب نظامُه. وللعقل نظامه الذي يجري بحسب قاعدة وتبيان. أما القلب فله نظام آخر. لا يبرهن الإنسان أن الغير يجب أن يحبه، فيبسط لأسباب الحب نظاماً. إن في هذا لسخرية. "

" يملك يسوع المسيح والقديس بولس ترتيب المحبة، لا الفكر ؛ لأنهما كانا يريدان أن يسخِّنا لا أن يثقفا. "

" كذلك الأمر بالنسبة إلى القديس أغوسطينوس. فهذا الترتيب يقوم أساساً على التراجع عن كل نقطة لها علاقة بالنهاية، لإظهارها على الدوام "

يبدو البرهان للوهلة الأولى جدياً. ومع ذلك فنحن نرى أن هذه الفقرة، لا تشوه تحليلنا، بل تكمله وتقويه. لقد علمنا قبلاً أن " العلم البشري " لا يمكنه أن يحافظ على النسق، وسنرى لاحقاً أنه بالإضافة إلى البحث عن نسق مشروع، يفشل هذا العلم أيضاً عندما يريد أن يثبت وجود الله ومسلمات الهندسة. لأن الحقائقَ الثلاث الأساسية بالنسبة إلى الإنسان، والتي هي مع ذلك بعيدة عن متناول فكره، ملكةٌ عليا تركيبية، القلب يسمح له إذا لم يكن ببلوغها، على الأقل بالرهان على حقيقتها، وربط وجوده بهذا الرهان. لكن الإنسان لا يمكنه *أبداً*، خلال حياته الدنيوية، أن ينفي سمته كمخلوق عقلاني. يُدخِل الفكر الإنساني إذاً البلبلة والمفارقة حتى إلى الحقائق الثلاث التي تجبر

قلب الإنسان على البحث عنها وافتراضها إرادياً، أي : وجود نسق ما، ومشروعية المسلمات، ووجود الله. فهو يفرض أن تُبرَز أمامه، بتذكره دائماً الطابع المشروع - والضروري من دون شك – لكنه أيضاً إرادي واعتباطي من بين قرارات القلب. من المؤكد أن الله موجود، ولكن علينا ألا ننسى أبداً أن هذا التأكيد رهان، وأن المسلَّمات مشروعة، ولكن علينا أن نتذكر على الدوام أنه ليس بإمكاننا أن نثبتها، وأن النسق موجود، ولكن علينا أن نتذكر أنه ليس بوسع " أي علم إنساني " أن يحافظ عليه.

إن هذه التحديدات، الخاصة بالإنسان، لا توجد مع ذلك بالنسبة إلى أولئك الذين يتجاوزون الحالة الإنسانية ذات الطبيعة الساقطة. فالله، والقديسون، والملائكة يعرفون بعلمهم المؤكد وجود الله، وعدد أبعاد الفضاء ؛ كما أنه من الطبيعي بمكان أنهم يملكون نسقاً حقيقياً، وأن هذا النسق حاضر في الكتابات التي تركوها لنا. وقد بلغ يسوع المسيح، والقديس بولس، والقديس أغوسطينوس ما ليس بمتناول أي إنسان، وليس بالتأكيد بمتناول بليز باسكال الذي كان واعياً لظرفه وحدوده إلى درجة عالية جداً.

- ٣-

علينا أخيراً أن نفحص قيمة الطبعتين برانشفيج ولا فوما [١] - اللتين لم تُستبعدا من التحليل الذي سبق، ولم تقعا تحت ضربات هذا النقد.

[1] لقد كتبنا لافوما مع أن الفكرة في الأساس لهذه الطبعة كانت بإتباع نسق النسخة (المكتبة الوطنية الفرنسية ، فر. ٩٢٠٣) كما وضعها باسكال نفسه، كانت قد صيغت قبلاً وحققت من قبل زاكاري تورنور. ولكن الطبعة الباليوغرفية (بالوغرافيا :علم قراءة النصوص القديمة- المترجمة) لتورنور كان من الصعب تداولها لدى معظم القراء، وسرت العادة أكثر فأكثر في الحديث عن نسخة لافوما كممثلة من بين تلك التي تتبع ترتيب النسخة.

أما عن الطبعات الأخرى كلها، فتتمتع بالفضل في أنها لا تستند إلى مخطط "حقيقي"، "مشروع"، أو فقط بما يقربها من المخطط الذي قد يكون حقق " العمل الناجز".

وهذا يضطرنا إلى طرح مسألة الروابط بين (النسق) *التنظيم الفعلي* والتنظيم المشروع في *الخواطر*، بما أنه من المستحيل مادياً تجنب تنظيم ما مادي.
لقد ذكرنا من قبل أن الشكل الوحيد الملائم للمضمون في *الخواطر* هو الفقرة بوصفها بحثاً عن تنظيم مشروع، لكنه بحث لم ينتج عنه شيء، ويقدم فقط تنظيماً مادياً فعلياً لا يدعي مطلقاً أنه حقق الأول، أو حتى اقترب فقط منه. إنه فرض أولي على كل نسخة من *الخواطر* برأينا أن تحترمه.

علينا مع ذلك أن نضيف أيضاً أن التنظيمات (الأنساق) المختلفة التي لا يمكن أن يحل أحدها مكان الآخر، لا تتمتع كلها بقيمة متساوية بما يتصل بفهم الكتاب. ثمة على الأقل تقسيم ثلاثي يبدو لنا أنه يتمتع بفائدة واضحة، هو التقسيم الذي يبدأ بالطابع المفارق (المتناقض) للإنسان (ضعف وعظمة، الخ.) ويؤدي إلى الرهان، لينتهي بالأسباب المشروعة، على الرغم من أنها غير جبرية، للإيمان (المعجزات، والرموز، وأسلوب الأناجيل، الخ.)

وواقع الأمر أن ضرورة الرهان تصبح قابلة للفهم أكثر عندما نفهم الاستحالة التي يجد الإنسان نفسه فيها " لقول أشياء واضحة " ومشروعة في أي مجال كان. فالأسباب التاريخية والتجريبية للإيمان بصحة الدين المسيحي، الناقصة طالما أنه لا تستند إلا إلى ذاتها، تكتسب أهمية بالغة عندما نفهم الضرورة التي يجد الإنسان نفسه فيها، لأسباب " عملية " تتصل بالعاطفة (بالقلب)، للرهان على وجود الله، حتى خارج كل إثبات وضعي [١].

[1] نحن نرى أن المقطع ١٨٧ يرجع إلى هذا التنظيم المادي (de fait) : " **ترتيب**. في الناس احتقار للدين، وكراهية، وخوف من أن يكون صحيحاً. ولتلافي ذلك يجب الشروع في البيان أن الدين لا يناقض العقل البتة، وأنه جدير بالاحترام (الطابع المفارق للإنسان، لوسيان غولدمان) ؛ ثم تحبيبه وجعل أهل الصلاح راغبين في أن

سيكون المقصود إذن بالنسبة إلى الناشر أن يحقق هذا التنظيم – الأفضل فعلياً – من دون أن نعلن مع ذلك عن أي امتياز مشروع له.

علينا أن نحكم وفق هذا المعيار على فضل كل من الطبعتين برانشفيج و لافوما.

استناداً إلى مجموع الأدلة المسندة إلى فقه اللغة (الفيلولوجية) التي نراها معقولة، والتي لا نعتقد أننا نملك الكفاءة للحكم عليها، يرى السادة تورنور، وكوشو، و لافوما أن النسخة تمثل تصنيفاً للمقاطع قام به باسكال نفسه في لحظة ما من حياته، وأن هذا التصنيف يجب إذاً أن يُفضَّل على أي تصنيف آخر، لا يمكنه بالطبع أن يستند إلى سلطة أفضل.

أضف إلى ذلك أن هذا التصنيف يحقق بالتحديد التقسيم إلى رجل مفارق، ورهان، وأسباب الإيمان الذي ذكرناه. ومع ذلك ثمة اعتراض على هذا الشكل في الطبعة لا يمكن تجاهله.

مهما كانت قيمتها في القرن السابع عشر، فهي تقدم *اليوم* محملة بسلطة باسكال كلها، وهي تولِّد بهذا نفسه لدى القراء العالمين (انظر حالتي السيدان مينار و أورسيبال) الوهمَ في تنظيم أفضل مشروع من التنظيمات الأخرى، والأقرب نسبياً من التنظيم النهائي. سبق أن ذكرنا أن في ذلك تشويهاً لرسالة *الخواطر*.

ولهذا، مبدئياً، ما زلنا نعد طبعة برانشفيج دائماً المفضلة ؛ فبتصنيفها إلى ثلاثة عشر قسماً (تمثل في واقع الأمر تنظيماً ما عبر تتابع هذه الأقسام)، أراد براشفيج أن يزيح " كل فكرة مسبقة عما يمكن أن يكون عليه دفاع باسكال "، واكتفى " بتقديم المقاطع على نحو يمكن أن يفهمها القارئ

يكون صحيحاً (الرهان، ل. ج.)، وأن نبين أنه صحيح (الأسباب غير الجبرية للإيمان، ل. ج.). إنه جدير بالاحترام، لأنه عرف الإنسان معرفة تامة، محبب لأنه يعد بالخير الحقيقي.

المحدث... من دون أن ينزع عنها طابع الفقرات، ومن دون أن يدعي أنه كشف سر المخطط الذي حمله باسكال إلى القبر [١] ".

الاعتراض الوحيد – وهو صغير – الذي علينا أن نوجهه لهذه الطبعة، هو أنها وضعت الرهان في القسم الثالث، قبل الأقسام الرابع، والخامس، والسادس المكرسة بالتحديد لبعض مظاهر الطابع المفارق للإنسان (حياة اجتماعية، والفلاسفة، والأخلاق)، بدلاً من أن تجعل منه، كما في حالة الطبعات التي تلت هذه النسخة، مركز الكتاب أو منطلقه.

مهما يكن من أمر فضائل هاتين الطبعتين ومساوئهما، فإن تفوقهما على الطبعات التي كانت تبحث عن تنظيم مشروع لا جدال فيه، وذلك لأسباب غريبة تعود إلى برانشفيج ولافوما معاً.

ثمة مفارقة أخيرة لهذا النص المفارق بامتياز لاحقة لوفاة باسكال ؛ إذ يجد الناشرون تنظيماً هو الأفضل، لكنه لأسباب يجهلونها، يبررون ذلك ببراهين تكاد تخفي مشروعيتها، أو حتى تفسدها [٢].

[1] باسكال : أفكار و كتيبات، دار نشر بر. ، ص ٢٦٩.

[2] في مقالة حديثة : *أزمة " خواطر " باسكال*، مجلة المشعل، العدد ٢، ١٩٥٥، أوصى السيد بول-لويس كوشو بطبعة تاريخية *للخواطر*، لو تحققت لكانت بالتأكيد أداة عمل ثمينة.

الفصل العاشر

الإنسان والظرف الإنساني

-١-

كما في أعمال كنط، في *الخواطر*، المجالات النظري والعملي، البستمولوجي والأخلاقي منفصلة ومتوازية بدقة في آن معاً. كذلك، سنكون مضطرين بدايةً إلى تفحص أساسها المشترك.

منذ الوهلة الأولى، ثمة مسألة تطرح، نرى أن توضيحها عاجل بوجه الخصوص ؛ إنها مسألة علاقة البشر *بالأقصيين* المتعارضين والمتعاكسين – وكما في أي مجال، الأقصى هو اللانهاية – وعلاقتهما باللانهايتين.

حول هذه النقطة، يظهر عدد من المعطيات التي من الصحيح أن الأغلبية العظمى للمختصين بباسكال اكتسبوها : نذكر على سبيل المثال أن باسكال يعد الإنسان مخلوقاً متوسطاً، لا ملاكاً ولا وحشاً، يقع في الوسط، على مسافة من اللامنتهيين الأول والثاني.

ولكن، ما إن يصاغ هذا الاستنتاج، حتى تتجلى نقاط التقارب. يمكننا في حقيقة الأمر أن نفسر مفاهيم " الوسط "، و " المسافة المتساوية بين اللامنتهيين " بطريقتين متعاكستين تماماً، تقودان إما إلى الرؤية التراجيدية، أو إلى موقف أرنولد، وحتى إلى حسن التصرف.

نحن نعرف الكتب الجميلة – المشروعة لأنها لأرنولد – عن مذهب بور - *روايال*، التي كتبها جان لابورت، كي لا نجد فرقاً *أساسياً* بين أفكار أرنولد وأفكار باسكال. فمخطط كل فصل هو نفسه، وهناك مذهبان يتوجه كل واحد منهما نحو الأقصى المعاكس – قدرة الإنسان، فلسفة مولان (moulinisme)، وعجز الإنسان، كالفينية – في الوسط، على بعد متساوٍ من الأول والآخر، مذهب بور – روايال.

ومع أننا لا نعتقد بأنه " مذهب بور – روايال "، فهو بالتأكيد مذهب عدد هام من الينسينيين ؛ ونحن نرى فقط أن هذا المذهب، على الرغم من بعض الظواهر، لا شيء فيه مشتركاً مع المذهب المعبر عنه في *الخواطر*. كما علينا أن نبرهن على ذلك، مما سيجبرنا على فحص بعض المقاطع عن كثب، تلك التي يثير تفسيرها الجدل.

مما لا شك فيه أن الإنسان عند باسكال مخلوق وسط، وسيبقى، *مهما فعل*، في الوسط، على مسافة متساوية من الأقصيين المتعارضين. ولكن هذا الوضع ليس مثالياً، ولا يمكن أن نمنحه أي فوقية، بل هو على العكس لا يطاق ومأساوي. لأن المكان الوحيد الطبيعي (إذا كان لهذه الكلمة معنى) هو الذي سيجد فيه الإنسان السعادة والهدوء، لا يوجد في الوسط، بل *في الأقصيين في آن معاً*. هذا، وبما أنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً من أجل الاقتراب من هذا الطرف أو ذاك، فهو يبقى - على الرغم من اهتياجه الظاهر – في ثبات مادي، هو ليس توازناً، بل توتر دائم، تحرك ثابت، حركة تسعى إلى الراحة والاستقرار، وهي تحدث دون أن تتطور أبداً، في انهيار مستمر.

أضف إلى ذلك أنه صحيح أيضاً أن عدداً ما من *الخواطر* (وقد جمعها برانشفيج في الأرقام ٣٤ -٣٨ و ٦٩ -٧١) يمكن أن تشجع *في الظاهر* التفسير الذي يرى في الإنسان مخلوقاً موجهاً للعيش في الأبعاد الوسطى، على مسافة متساوية من الأقصيين. من المهم بمكان أن نفحصها الآن.

لنبدأ باثنتين منها تبدو من الوهلة الأولى ذات دلالة بوجه الخصوص :

" *لانهايتان، وسط*. إذا قرأتَ وأفرطتَ في العجلة أو التمهل فلن تسمع شيئاً " (الفقرة ٦٩)

" إكثار وإقلال من الخمر : لا تعاطِه إياها، فلن يستطيع معرفة الحقيقة. أعطِه منها وأفرط، تنتهِ إلى النتيجة نفسها. " (الفقرة ٧١)

هذه النصوص عندما تُقرأ دون الرجوع إلى المقاطع الأخرى تبدو دون شك وكأنها تنصح بسرعة متوسطة في القراءة، وباحتساء كمية معتدلة

من الخمر، مع أنها ستصبح في هذه الحالة مناقضة للعديد من الفقرات الأخرى من *الخواطر*.

ومع ذلك دعونا نضيف من الآن أنها تحتمل تفسيراً آخر، قد يبدو للوهلة الأولى مقحَماً، لكنه يحمل فائدة كبرى تتمثل في إدخال هذه الفقرات إلى باقي الكتاب، والمحافظة على تجانس نص باسكال. يمكننا في واقع الأمر أن نقرأ فيها الاستنتاج بأن الخمر وسرعة القراءة يحملان بالنسبة إلى الإنسان الطابع المفارق نفسه الذي لبقية الكون، وأنهما يملكان ميزات متناقضة في كونهما ضروريتين وخطرتين على الفهم، وأنهما يشجعان معرفة الحقيقية ويقفان عقبة أمامها.

هذا، وثمة كلمات ثلاث من هذه الفقرات تشير من قبلُ إلى أن هذا التفسير الأخير هو الأفضل. إنها الكلمات الموجودة في مقدمة الفقرة ٦٩ : لا نهايتان، وسط. نحن لا نفهم جيداً ما يمكن أن تعنيه مرجعية اللانهايتين، إذا كان المقصود فقط القول إنه علينا ألا نقرأ بسرعة شديدة ولا ببطء شديد. وهي تصبح بالمقابل مفهومة وطبيعية إذا أقررنا بأن الفهم الحقيقي عند باسكال يفرض – في كل مكان وفي كل شيء – لقاء *الطرفين* المتعارضين، وأن *كل* توجه في مسار ما يصبح خطراً بمقدار ما يتجه نحو لا نهاية *ما*، ويبتعد عن اللانهاية المعاكسة. وللوصول إلى فهم صحيح، علينا أن نشرب الخمر وألا نقرأ ببطء شديد، ولكن في بحثنا عن هذا الفهم، وللعبور من الخطأ إلى الحقيقة، بالمقدار نفسه الذي نزيد فيه كمية الخمر وسرعة القراءة، يزول التأثير الملائم لهذه الطريقة، وقد أعيق بكوننا ابتعدنا عن اللانهاية *الأخرى*. وهكذا نحن مضطرون بحكم ظرفنا أن نبقى في الفهم التقريبي – الممزوج بالصواب والخطأ – للأبعاد الوسط، الفهم المجرد من القيمة، الذي لا يكتفي بالإنسان لكي يبقى إنساناً.

نحن نرى أن الانسجام الذي يضمنه هذا التفسير لمجموع *الخواطر*، كما الدلالة الطبيعية التي تتلقاها الكلمتان " لانهايتان، وسط "، براهين في صالحها. لنصرِّح مع ذلك أنها لم تكسب القرار. قد يكون باسكال إلى حد ما ناقض نفسه، وقد تكون للكلمتين " لا نهايتان، وسط " معنى لا نتوقعه حتى.

ومع ذلك فإن الفقرة ٧٠ تدعم تفسيرنا :

" الطبيعة لا تـــ... لقد وسَّطتنا الطبيعة بدقة بحيث لو أبدلنا إحدى كفتي الميزان لأبدلنا الكفة الأخرى معاً : "إنني نعمل. البهائم يركض". وهذا ما يجعلني أعتقد أن في رأسنا نوابض هي من التلازم بحيث إن من مس أحدهما فقد مس نقيضه. " (الفقرة ٧٠)

يدخل هذا المقطع بقوة في إطار التفسير الذي اقترحنا تواً. إن الإنسان الواقع بطبيعته في الوسط، في ظرف مفارق ومتناقض (يعبر عنه اتحاد المفرد والجمع)، يجد نفسه مرتبطاً بكفتي الميزان المتعارضتين، وذلك على نحو لا يمكنه فيه، في أية حال من الأحوال – لتجنب التناقض – أن يتوضع بتصميم في طرف واحد. وكل توجه نحو إحدى الكفتين قد يقوي الجذب نحو الأخرى.

نحن نرى مع ذلك أن الخيار محسوم نهائياً لكوننا نجد في الفقرة الشهيرة ٧٢ عن اللانهايتين، نصاً مماثلاً للمقطعين اللذين أتينا على ذكرهما سابقاً.

" ريِّق الشباب ومنحنى الشيخوخة يحجبان الفكر، كذلك كثرة العلم ويسيره. "

نحن نرى أن التشابه بين النصوص ملفت بما يكفي

ص ٢٣١

لكي نقر بأنه علينا أن نفسر المقاطع الثلاث بالطريقة نفسها ؛ أي بمجموع الفقرة ٢، الذي هو لا يترك مجالاً للشك. فالنص يتابع في واقع الحال على النحو التالي :

" ... وأخيراً فإن الأشياء المتطرفة هي بالنسبة إلينا كأنها لم تكن، ونحن بالنسبة إليها كأننا لم نكن، فهي تفوتنا أو نفوتها نحن.

تلك هي حالنا الحقيقية، وهذا ما يجعلنا عاجزين عن المعرفة الأكيدة وعن الجهل المطلق، نحن مبحرون في وسط رحب، أبداً قلقون حيارى، مندفعون من طرف إلى آخر، ما إن ننتهي إلى مستقر ونحسب أننا تمسكنا به ورسونا حتى يهتز و ينهزم. فإذا ما تأثرنا تفلت من متناولنا وزلَّ وفرَّ هارباً أبدياً. لا نستوقف شيئاً ليقف، وهذه الحال هي حالنا الطبيعية ولكنها أكثر ما تكون معاكسة لهوانا. نتحرق لنجد قاعدة ثابتة وأساساً أخيراً دائماً فنشيد فوقهما برجاً يتسامى حتى اللانهاية، ولكن أساسنا ينهار بكليته، وتتفتح الأرض حتى أجوافها القصوى.

فلا تبحثن إذن عن ضمان وثبات، إن عقلنا ليخيب أبداً بتقلبات المظاهر، ليس باستطاعة شيء أن يثبت المتناهي بين اللانهايتين فهما تحصرانه وتفران منه. "

فإذا كانت الكلمات " ريِّق الشباب ومنحنى الشيخوخة يحجبان الفكر ؛ كذلك كثرة العلم ويسيره " تعني أن " حالتنا تجعلنا عاجزين عن المعرفة الأكيدة وعن الجهل المطلق "، وأن هكذا " لا شيء يثبت المتناهي بين اللانهايتين "، سيكون من الصعب نزعم أن الفقرتين ٦٩ و ٧١ المتماثلتين في النص، يمكن أن تعنيان قبول الظرف الإنساني الوسط، أي العكس بحزم.

حتى من وجهة نظر الشرح الحرفي للنص، نعتقد أن القضية أصبحت مفهومة.

- ٢-

قبل أن نعرض الطريقة التي نفهم بها *الخواطر*، من المهم أن نقصي أكبر عدد ممكن من النصوص التي تعارض شرحنا.

ففي المكان نفسه الذي أوقفنا فيها المقبوس الأخير، ثمة سطران يعارضان بوضوح نظريتنا :

" وإني أحسب، وقد أدرك الناس كل هذا، إنهم يستقرون، كلٌّ في الحالة التي خصته بها الطبيعة. وإذا كان هذا الوسط الذي قسم لنا بعيداً أبداً عن الأقصيين... " (الفقرة ٧٢)

إنه نص مربك بما يكفي لنتساءل عن معناه. هل كان باسكال ينصح فعلياً الإنسان بالاكتفاء بظرفه، والبقاء في سكينة، والتخلي عن فرض اتحاد الضدين والبحث عنهما ؟ نحن لا نعتقد ذلك.

تشير الأسطر التالية لهذا المقطع في واقع الأمر بطريقة واضحة بدرجة كافية لكي نُرجَع هنا كلمة " السكينة " إلى *الأهداف الدنيوية*، وإلى الوهم القائل إن الإنسان بتغييره مكانه *في العالم*، وبتحوله إلى عالم أو ملك، وبإطالته حياته بعشرة أعوام أو عشرين، يمكنه أن يغير ظرفه ولو قليلاً.

أما بالنسبة إلى الفكر التراجيدي، فكل ما هو محدود وناقص مجرد في واقع الأمر أيضاً من القيمة. وإن أحد الأوهام الأساسية للإنسان تكمن في الاعتقاد بأنه يوجد سراء وضراء، ليس فقط الصواب والخطأ، الجيد والرديء.

وواقع الحال أن الأمل الإنساني لا منظور له في الزمان والمكان، فالإنسان يعيش فقط من أجل اللامنتهي ومن أجل الأبدية.

" ... وإذا كان هذا الوسط الذي قسم لنا بعيداً أبداً عن الأقصيين، فما الفائدة أن تزيد معرفة الإنسان قليلاً بالأشياء ؟ فإذا كانت له هذه المعرفة تناول الأشياء من علو يرتفع به قليلاً : أما يزال أبداً بعيداً إلى ما لا حد له عن النهاية، أما يزال أجلنا ضئيلاً في اللانهاية إذا ما أضيفت إليه عشر سنوات ؟

في معرض هذه اللانهايات تتساوى النهايات جميعاً، ولست أرى ما يدعونا إلى تركين مخيلتنا على واحدة دون أخرى. إن مجرد مقابلتنا أنفسنا بالمنتهى ليؤلمنا. " (الفقرة ٧٢)

يمكننا أن ندعو الوهم الذي يجعلنا نعتقد أن بإمكاننا أن نجد في العالم وقائع، إذا لم تكن مشروعة، ستكون على الأقل متقاربة من القيم الحقيقية بما يكفي لتجعل الحياة الدنيوية محمولة، الوهم الحسي أو الارتيابي [١].

ومع ذلك فثمة وهم مكمل وخطر كذلك : الوهم العقلاني. وهو يقوم على الاعتقاد بأن الإنسان يمكنه أن يحقق قيما ليست نسبية، بل *مطلقة*، باتجاهها نحو لا منتهي واحد، لا منتهي نقاط الانطلاق، للمبادئ الأولية، مع جهل اللا منتهي المناقض وهجره.

العقلاني لا يفهم المفارقة، وهو لا يعلم أن دوافع الإنسان " هي من التلازم بحيث إن من مس أحدهما فقد مس نقيضه. " (الفقرة ٧٠)

---

[1] مما لا شك فيه أن هذا الموقف ليست سوى على الحدود التجريبية أو التشكيكية، وهي تتمثل في واقع الأمر كعقلانية معتدلة. وعندما تكون العقلانية معتدلة، تميل فوراً إلى التجريبية ونحو التشكيكية. نحن نعرف التعاطف الذي يكنه جان لابورت لدافيد هيوم.

" نعتقد، بحكم الطبع، أننا أقدر على الوصول إلى مركز الأشياء منا على احتضان دائرتها. عن مدى العالم المنظور يفوقنا بصورة منظورة، ولكن بما أننا نتفوق على الأشياء الصغيرة، نعتقد أننا أقدر على استيعابها، في حين أن قدرة الوصول على العدم يجب ألا تكون دون قدرة الوصول إلى الكل. بل يجب أن تكون لا متناهية في كلا الحالتين. ويلوح لي أن من يتفهم آخر مبادئ الأشياء، يستطيع كذلك التوصل إلى معرفة اللانهاية، فالواحد منهما مرتبط بالآخر وأحدهما ينتهي إلى الآخر. " (الفقرة ٧٢)

ولهذا فالإنسان على هذه الأرض، الذي لا يمكنه أن يكتفي بشيء آخر غير القيم المطلقة – وهذا يعني اللامتناهية – ولا يمكنه أن يتجه نحو لا منتهي دون أن يمسك به مباشرة اللا منتهي المناقض، لذا فهو يبقى ثابتاً، ولا يمكنه أبداً أن يتقدم فعلياً.

وينتج عن ذلك، كما نعلم من قبل، أن العالم هو عالم من دون الله، وأن الإنسان، إذا أراد أن يبقى إنساناً، عليه أن يرفض هذا العالم.

هل يعني هذا أن اليأس سيكون الشكل الحقيقي الوحيد للوعي الإنساني ؟ هل كان باسكال تشكيكياً أم متشائماً ؟ على الإطلاق، لأن الأطراف المتناقضة برأي باسكال إذا كانت القيمة الوحيدة الحقيقية والمطلقة، فهو يعلم أيضاً أنه ليس وهماً ولا طوباوية، لأن " الطرفين يتلامسان، ويجتمعان لكثرة ما هما متباعدان، ثم يلتقيان "، ولكن، علينا ألا ننسى أيضاً، " في الله، وفي الله فقط ".

باقتراحنا دراسة الظرف الإنساني من وجهة نظر باسكال، سيكون من الطبيعي أن نتناول بعد المقطع المتعلق باللا نهايتين، مسألة " التلهي " (divertissement).

فقط، حصل أننا بدراسته شرعنا في الوقت نفسه ليس بطرح فكر باسكال فحسب، بل أيضاً في محاربة كل دراسة تعزو إليه مذهباً يقبل بطريقة ما حدود الإنسان، وطابعه المتوسط.

هذا، فالنصوص التي يمكن استخدامها بهذا المعنى ليست موجودة في الفقرات ٦٩ -٧٢ فحسب، بل أيضاً في مجموعة الفقرات ٣٤ -٣٨، المكرسة للمختص، والإنسان الشامل. لذلك سنقوم بتفحصها الآن.

تعبر هذه الفقرات كلها عن الفكرة ذاتها، أي أن المثل الأعلى الإنساني لا يجسده المختص الذي يعرف مجالاً ما جيداً – الشعر أو الرياضيات على سبيل المثال – ويجهل المجالات الأخرى، بل هو الإنسان الشامل البارع في المجالات كلها، الذي " سيتحدث عما نتحدث عندما يدخل علينا "، ومن ميزاته أننا " يجب ألا نقول عنه أبداً أنه يتحدث جيداً، عندما لا تتعلق المسألة باللغة، ونقول عنه إنه يتحدث جيداً عندما يتعلق الأمر بها ".

كما نجد في هذه المجموعة من الفقرات فقرة نرى أنها تذهب بعيداً نسبياً في معنى المقبول بحدود الإنسان والظرف الإنساني.

" بعض من كل. بما أنك لا تقدر أن تكون شاملاً، وأن تعرف كل ما تمكن معرفته من كل شيء، فاعرف من الكل بعضه، فأجمل لك أن تعرف البعض من كل شيء من أن تعرف الكل من شيء واحد، إن هذا الشمول لأجمل، فلو تيسر لك الأمران لكان أفضل لك، ولكن إذا تعين الخيار، فاختر هذا، فهو ما يشعر به ويعمله الناس، والناس مصيبون في الحكم غالباً. " (الفقرة ٣٧).

علينا دون شك أن نعترف أن باسكال، للمرة الأولى – وعلى الرغم من العديد من النصوص المناقضة - لا يضع دائماً هنا المواقف الدنيوية *كلها* في المستوى نفسه، إذ يمنح تفضيلاً واضحاً للرجل الأديب أمام المختص، ويمتدح العالم في قيامه بذلك. فكيف نشرح ذلك ؟

حاولنا بداية أن نقدم شرحاً اجتماعياً وتاريخياً سطحياً، فمفهوم باسكال عن الرجل الأديب سيكون فقط المفهوم الذي تطور في القرن السابع عشر في أوساط القصر – وجزئياً – في مجتمعات برجوازية القضاء. فإذا فكرنا بعلاقاته مع ميريه (Méré)، سنميل على نحو طبيعي إلى الافتراض أن المقصود مفهوم ظهر في أوساط القصر وانتقل إلى باسكال عن طريق ميريه، الذي كان يريد أن يكون المنظر لهذا المفهوم.

كما يقارب السيد برانشفيج بالطبع بين هذه المقاطع وبعض نصوص مونتين، وموليير، وميريه. تقارباً يبرر بالمناسبة *جزئياً*، لأنه على جانب المصطلح " رجل شامل "، الذي نتج على نحو طبيعي من فلسفة باسكال، كان يستخدم أيضاً مصطلح " الرجل الأديب "، مما يثبت أنه أوجد من قبل نفسه الصلة بينهما.

ولكن، إذا نظرنا إلى مفهوم " الرجل الأديب " عن كثب، كما يبدو أنه كان سارياً في القصر، في وسط القرن السابع عشر، والذي ينعكس في النصوص التي ذكرها السيد برانشفيج، فسنرى على الرغم من شيء من القرابة، أنه ما زال مختلفاً بدرجة كافية عن المفهوم الذي نجده لدى باسكال.

فبالنسبة إلى القصر، " الرجل الأديب " هو بالتحديد من يحمل الكثير من الذكاء وحسن التصرف، وثقافة عامة ما، وحتى كرم ما، لكنه لا يملك المعارف المعمقة إلا في بعض المجالات التي تفرضها الحياة الاجتماعية التي

يشارك فيها (الحرب، القمار، المؤامرات، وبوجه الاحتمال فن السجع من نموذج السوناته، الخ).
لم يفكر أحد قط في أن يطلب من " الرجل الأديب " أن يكون رجل فيزياء و هندسة.

المقصود في كل ذلك مثل أعلى – ما زال حياً إلى حد ما – للطبقة المسيطرة الغنية والعاطلة بما يكفي لكي ترى في كل نشاط حرفي أو نفعي (ما عدا بالطبع العمل العسكري) إشارة للدونية لدى طبقة تتميز بالتحديد بغياب التخصص لكل هؤلاء الذين يمارسون حرفة، ولهذا ــ وإن اغتنوا ــ يبقوا من الشعب. فصورة الرجل الأديب تعبر عن مثل أعلى أرستقراطي وأشرافي (نبيل) لرجل القصر، الذي لامس أيضاً إلى حد ما الطبقات العليا من أرستقراطية القضاء، التي اغتنت بدرجة كافية لكي ترى في مهامها الشرف أكثر منها تقنية الوظيفة ومصدراً للرزق.

وهذا يقرأ من بين الكثير من الفقرات نفسها التي يذكرها برانشفيج : ففي أحدها يطالب ميريه بالرجل الأديب الذي يعرف حرفة الحرب، من دون أن يلاحظه مع ذلك خارج السياق، وفي مقطع آخر ينصح بتجنب أن يعد رجل حرفة مهما كلف الأمر. ففي " *النساء العارفات* " (العالمات) يقبل كليتاندر بأن تملك المرأة حداً أدنى من الثقافة العامة : " أوافق على أن تمتلك المرأة لبعض إضاءات في كل شيء " وأخيراً يقول مونتين بأننا نريد هنا لا " أن نشكل نحوياً، ولا رجل منطق، بل الرجل الأديب ".

نحن بعيدون بكل هذا عن باسكال. إذ لم يكن ينتقد المعارف المعمقة والجدية في بعض المجالات – بل يطلب على العكس هذا النوع من المعارف فيها كلها – بل التخصص *أحادي الجانب*. " فالأشخاص الشاملون لا يسمون شعراء أو هندسيين، الخ. ؛ بل هم *ذلك* كله (الإشارة هنا للوسيان غولدمان)،

وهم حكام لكل هؤلاء "، وهم " لا يفرقون بين حرفة الشاعر وحرفة المطرز ".

وواقع الأمر أن باسكال ماثل بين فكرة " الرجل الأديب " و " الرجل الشامل " الذي كانت تفرضه فلسفته الخاصة، أكثر مما استعارها منها، بحيث يبدو لنا رجل باسكال في الفقرات ٣٤-٣٨ أقرب إلى الرجل المثالي (بالألمانية مثالي التأهيل (bildungsideal) عند ليسينغ، وكنط، وغوته ؛ وإلى الرجل الكلي لمجتمع لا طبقات فيه في فلسفة ماركس، منه إلى " الرجل الأديب " لقصر لويس الرابع عشر.

الكلية، كما ذكرنا هي المعنى (مقولة - لفظ كلي) المركزي المسيطر لدى كل فكر جدلي (ولكل فكر تراجيدي، إذ لا فرق بينهما حول هذه النقطة)، وذلك في المجالات الثلاثة للفرد، والمجموعة الإنسانية، والكون، لأن المظهر الأساسي لكل فكر جدلي هو بالتحديد القبول – الواعي أو الواهم – للجزئي والأحادي الجانب. والصورة المركزية لكل فكر جدلي هي الكرة والدائرة، وعلينا ألا نخدع بالصيغ المتعددة الثنائية والثلاثية (لا منتهيان، المقولة، المقولة - الضد، النتيجة) (these ; antithese , synthese) التي نجدها لدى المنظرين. فبسبب عدد الاتجاهات التي يمكن أن يحدث فيها مقطع جزئي لكونه غير معرَّف بطبيعة الحال، تعني هذه الصيغ فقط أن أي قطيعة - التي لا يمكن تجنبها على أية حال – في التوازن (الدينامي، الذي يلتقي بدائرة أوسع شيئاً فشيئاً لدى الفكر الجدلي، والثابت والمشدود لدى الفكر التراجيدي) الذي يشكل كل حقيقة إنسانية تسبب انبعاثاً بالضرورة لرد فعل معاكس، المقولة الضد يؤدي إما إلى ثبات لا يطاق (بالنسبة إلى المفكرين التراجيديين)، أو إلى نتيجة لتوازن عال.

كان على فكرة " الرجل الشامل " إذن أن تظهر بالضرورة مع التجاوز الذي يقوم به الفكر التراجيدي للفردية العقلانية أو التشكيكية.

لقد رأى باسكال فقط أن رفض " الحرفة " في الأوساط التي كان يقترب منها شيئاً من التماثل، و " صورة " إذا صح التعبير بالمثل الأعلى للرجل الشامل الذي كان أساساً لفلسفته الخاصة. فقد بدا له أن " الرجل الأديب " الذي أقامه القصر في نموذج مقولب، كان أقل أذى من الاختصاصي أحادي الجانب – الكفؤ والمحدود – الذي قابله من قبلُ في البرجوازية التي بدأت سيطرتها تنتشر أكثر فأكثر في القرون اللاحقة.

سيكون من المؤسف مع ذلك أننا اليوم، بعد ليسينغ، وهولدرين، وغوته، بعد هيغل وماركس، ألا نرى بوضح الفرق بين هذين النموذجين الإنسانيين. فالنموذج الأول، على الرغم من بعض الملامح التقدمية (التي ما زالت تدرس حديثاً حول موليير)، كان على الأقل التعبير الأدق، والأكثر ثقافة دون شك، عن مجموعة اجتماعية بدأ التاريخ بتجاوزها، بينما كان الآخر يرسم نظرية أخلاق لعالم ما زال ينتظر أن يتحقق.

وذلك، لاسيما أن باسكال شعر، وصاغ هذا الفرق الذي غاب عن ذهن بعض المعلقين، على الرغم من العداء المشترك للنموذج الإنساني الاختصاصي الذي سيبسط سيطرته في المستقبل المباشر، والذي ما زال يسيطر عليه.

" بعضٌ من كلٍّ. *بما أنك لا تقدر أن تكون شاملاً*، وأن تعرف كل ما تمكن معرفته من كل شيء، فاعرف من الكل بعضه، فأجمل لك أن تعرف البعض من كل شيء من أن تعرف الكل من شيء واحد، إن هذا الشمول لأجمل، *فلو تيسر لك الأمران لكان أفضل لك*، ولكن إذا تعين الخيار، فاختر

هذا، فهو ما يشعر به ويعمله الناس، والناس مصيبون في الحكم غالباً. " (الفقرة ٣٧. غولدمان هو من يؤكد)

إذا تعين الخيار، فهذا يعني أن الناس إذاً على حق ؛ ولكن عند قراءة *الخواطر* علينا ألا ننسى أبداً أن الشر هو بالتحديد الخيار، لأنه يمكننا، بوساطة الرهان حول الله أن نرفض هذا الخيار، وألا نجعل من الخنوع، بل من الأمل، المقولة الأساسية للوجود.

صحيح كذلك أننا لا نستطيع – حتى في هذه الحالة - " أن نعرف الكل من شيء "، وعلينا في واقع الأمر لا أن نخضع، بل أن نقتنع " بمعرفة بعض عن كل شيء [١] "

ولهذا السبب – أما المختص الذي قابله من قبل والذي شعر أنه في صعود في المستقبل القريب – كتب باسكال هذه الفقرة، التي على الرغم من مرجعيته " الناس " فهو أقرب أيضاً إل فكر غوته، وهيغل، وماركس منه إلى موقف موليير وميريه.

- ٤-

هل يمثل مجموع *الخواطر* مع ذلك نظاماً متماسكاً بدقة ؟ هل هجر فيها التأكيد على الطابع المفارق لكل واقع إنساني قط ؟

يجدر القول – على الرغم من المظاهر – إننا لا نعتقد ذلك. فموقف باركوس – الذي سنعود إليه في أول مسرحيتين تراجيديتين لراسين ، *بريتانيكيس* و *بيرينيس* – متجانس من دون شك ؛ ومع ذلك فنحن نرى أن باسكال بتجاوزه

[1] كان غوته، وهيغل، وماركس واعين لذلك، وكانوا دون شك سيوافقون على هذا المقطع الذي يدخل تماماً ضمن إطار مجموع مواقفهم.

هذا الموقف سيجد نفسه في موقف عقائدي هو نوع من " التوازن غير الثابت " متوجهاً، تبعاً لتجانسه الداخلي الخاص نحو موقف يمكن أن نقاربه من الفكر الجدلي.

يمكننا بالفعل أن نصف موقف باركوس بالثنائي. إذ نجد من جهة العالم الرديء، من دون الله، المفارق والمتناقض ؛ ومن ناحية أخرى الكون الواضح، المؤكد والمشروع للألوهية. ونظرية الأخلاق التي تنتج عن ذلك بسيطة ومشاركة. الشر هو إرادة العيش في العالم، والخير هو رفض للعالم والاعتكاف في العزلة، في الكون الإلهي، وإلى حد ما، في الموت.

ومع ذلك فإن باسكال قام بخطوة هامة نحو تجاوز الثنائية بتوسيع مفارقة العالم إلى الإنسان، وإلى الله. الله برأي باركوس تأكيد مطلق، أما باسكال فيرى أنه تأكيد غير مؤكد، رهان. وهو فرق في المواقف يجر نتائج هامة، لأنه إذا ثنائية باركوس كانت تسمح له برفض العالم، وعدم الاهتمام به، واللجوء إلى العزلة، فإن باسكال سيصل بطبيعة الحال، انطلاقاً من مفهوم الرهان، إلى مفارقة الرفض الدنيوي للعالم، وإلى الحياة الانعزالية والفاعلة التي عاشها أثناء السنوات الأخيرة من حياته.

وبالطبع، هذه الحياة نفسها لم يكن بوسع باسكال إلا أن يوافق عليها و يرفضها في آن معاً (سنرى قريباً أنه قام بذلك بالفعل). إنها الحدود القصوى التي يمكننا أن ندفع إليها هذا الموقف. لأن المفارقة هي بالتحديد أيديولوجية من الصعب جعلها متجانسة، ولهذا يتوجب علينا أن *نقبلها* و *نرفضها* معاً.

غالبا ما نقول أن التشكيكية موقف لا يطاق، بمعنى أننا عندما نؤكد أننا لا نعرف شيئاً، فهذا يعني أننا نؤكد مسبقا أننا نعرف شيئاً.

لاشيء مشترك بين التشكيكية وباسكال، فموقفه لا يمكن أيضاً أن يدفع إلى أقصى التجانس، دون أن يصل إلى الرفض والتجاوز في المفارقة، وينتهي هكذا إلى الفكر الجدلي.

وهذا يعني أنه علينا أن نجد عند مفكر من فئة باسكال، الذي لم يصل إلى جدلية هيغل، أن نجد على صعيد المذهب نفسه نقطة تخلى فيها عن المفارقة، دون أن يتجاوزها مع ذلك تماماً.

وهذه النقطة موجودة فعلياً، في طريقته لا بالحكم على الله (فقد سبق أن ذكرنا أن وجوده مفارقة بالنسبة إلى الإنسان)، بل على الدين المسيحي كدين يؤكد وجود إله مفارق.

ثمة في واقع الأمر نقطة يقول حولها باسكال نعم من دون أن يضيف لا المعاكسة والمكملة، وهي حقيقة يقر بها من دون أن يتبع حقيقة أخرى ؛ إنها النقطة التي يؤكد فيها التوافق بين الطبيعة المفارقة للإنسان والعالم من جهة، والمحتوى المفارق للمسيحية من جهة أخرى. أن نقول إن الإنجيل عرف الإنسان جيداً، وأنه إثبات مؤكد، ليس على وجود الله، بل علة كون الدين المسيحي جليل، وأن لا شيء فيه مناقض للحواس والعقل، فهذا يعني النطق بحقيقة مؤكدة.

يؤكد باسكال هكذا التوافق بين محتوى المذهب المسيحي وطبيعة الإنسان.

ومع ذلك فثمة سؤال يُطرَح :

للقيام بذلك، هل أقر باسكال بوجود طبيعة إنسانية ؟ الجواب نعم و لا، ولكن للمرة الأولى، ليس المقصود مفارقة، بل معنيين مختلفين للكلمة نفسها. أو، بالتحديد، خلف اللغة المفارقة يتوارى موقف عقائدي لا مفارقة فيه.

يمكننا في واقع الحال أن نفهم كلمة طبيعة بالمعنى الذي تدل عليه عندما نتحدث عن حق *طبيعي*، و *قانون طبيعي*، إذ نفهم من ذلك معياراً، أو

حقيقة، أو طريقة في التصرف، مرتبطة بالظرف الإنساني، ومشروعة هكذا، إذا لم يكن في ذاتها، على الأقل بالنسبة إلى البشر جميعاً، بمعزل عن الزمان والمكان.

بدهي أن باسكال نفى في *الخواطر* وجود كل طبيعة إنسانية بهذا المعنى. فكل ما يعده البشر قانوناً طبيعياً، و مبدأ العقل، الخ.، ليس في حقيقة الأمر سوى عادة، وهي كذلك تتغير من مكان إلى آخر، ومن حقبة إلى أخرى.

" هل مبادئنا الطبيعية إلا مبادئنا المعتادة ؟ وهل هي في الأولاد إلا ما انتقل إليهم من عادة آبائهم، كالقنص في الحيوان ؟

إن عادة أخرى تحدث فينا مبادئ طبيعية أخرى على ما عرف بالاختبار، وإذا كانت هناك مبادئ طبيعية لا تزيلها العادة، فثمة مبادئ ناشئة عن العادة مناقضة للطبيعة لا تزيلها الطبيعة أو العادة الثانية، وهذا منوط بالاستعداد. " (الفقرة ٩٢)

" يخشى الآباء أن يزول الحب الطبيعي من أولادهم. فما هي هذه الطبيعة المعرضة للزوال ؟ العادة طبيعة ثانية تهدم الأولى، ولكن ما هي الطبيعة ؟ لم لا تكون العادة طبيعة ؟ أخشى كثيراً ألا تكون هذه الطبيعة نفسها إلا عادة أولى كما أن العادة طبيعة ثانية. " (الفقرة ٩٣)

" الذاكرة، والفرح مشاعر، حتى القضايا الجبرية تصبح مشاعر، لأن العقل يجعل المشاعر طبيعية، والمشاعر الطبيعية يمحوها العقل. (الفقرة ٩٥)

ولكن ثمة معنى آخر للكلمة " طبيعة " أيضاً، نعبر عنه اليوم على نحو أكثر دقة بالمصطلح " ذات " (كنه، جوهر)، وحول هذه النقطة، يسجل

باسكال ضمن سلالة المفكرين الكلاسيكيين الذين منذ ديكارت حتى كنط، وهيغل، وماركس، لم يشكوا أبداً بوجود " ذات " أو " طبيعة للإنسان ".
ولكن، بالنسبة إلى باسكال، تقوم طبيعة الإنسان (بالمعنى الأخير) بالتحديد على امتلاك " عادات " فقط، لا " طبيعة " قط بالمعنى الأول للكلمة.
تلك هي دلالة فقرات كهذه :

" العادة طبيعتنا " (الفقرة ٨٩)

" طبيعة الإنسان طبيعة حيوانية على الإطلاق.
ليس من شيء إلا ويمكن أن يصبح طبيعياً، وليس من طبيعي إلا ويمكن إزالته. " (الفقرة ٩٤)

لاشيء في هذا يدعو للعجب. فما كتبه باسكال في الفقرتين ٨٩ -٩٥، سنجده ثانية من دون أي تغيير، *ومن دون أي إضافة* في فلسفة ماركس وأنغلز، اللذين تجاوزا جذرياً المفارقة بالتطور التاريخي.
ولكن، إذا كانت الفلسفة الماركسية تستطيع، بفضل مفهوم التطور، أن تقول نعم و لا لكل واقع إنساني من دون أن تناقض نفسها، بتصور الإنسان كفاعل، يمكنها أن تؤكد أنها تحول باستمرار الواقع وضمنياً الحقيقة إلى خطأ والخطأ إلى حقيقة، والوضع ليس مماثلاً في فلسفة باسكال، الذي هو معاد للتاريخ، وينفي التطور.

تنطوي المادية الجدلية نفسها كلحظة من التاريخ الشامل، الذي سيتجاوزها بطبيعة الحال. فإذا أكدت مع ذلك، ككل فلسفة كلاسيكية، وجود طبيعة للإنسان، تلك التي تخلق بعملها التجاوز والتطور، يمكنها أن تتجنب كل تنافر بإعطاء مفهوم التطور محتوى نسبياً يحدد كل حقبة تاريخية *فقط* بالنسبة إلى الحقب الماضية، وبالنسبة إلى الحقبة التي ستخلق حالياً وليس في

المطلق، وذلك بإقصاء المسألة الوحيدة المربكة، مسألة " نهاية التاريخ " وكأنها غير معروفة بواسطة مبادئها البستمولوجية الخاصة (وهذا أحد جوانب التفوق الأساسية للماركسية بالنسبة إلى فلسفة هيغل، التي كانت تريد أن تكون فلسفة حقيقية (صائبة) لا على نحو نسبي، *بل على نحو مطلق*) [1]

أما باسكال فلا يمكنه أن يجعل من موقفه نسبياً من ناحية (على الرغم من بعض المحاولات الخفيفة في هذا الاتجاه، سنقدم عنها مثالاً في المقطع القادم)، ومن ناحية أخرى، برفضه في فترة الخواطر استخدام مقولة التطور، وبحكمه على كل شيء من خلال صيغة " كل شيء أو لا شيء "، سيضع المواقف الخاطئة كلها في المستوى نفسه : برأيه، لا يمكن أن يكون هناك سوى *أخطاء* و *الحقيقة*.

وهكذا فإن المفارقة، نظرية الحقائق المتعاكسة، والفرضية وعكس الفرضية، تتوقف عندما يكون المقصود الحكم ليس على الإنسان، أو العالم، أو الله، بل عن *نظرياته الخاصة* المتعلقة بطبيعة الإنسان، والعالم، والألوهية.

فالإنسان بالنسبة إلى باسكال مخلوق مفارق، لا يبلغ طبيعته الحقيقية إلا بفرض حقيقة صائبة، وعدالة عادلة، واتحاد اللانهايتين المتعاكستين، والذي لا يمكن أن يجد إلا تأكيدات وقوانين نسبية وناقصة *بالقدر نفسه* ؛ فالعالم ناقص وموصد أمام كل تحقيق مشروع ؛ والله، الحقيقة الوحيدة المشروعة، هو مع ذلك مفارق، حاضر وغائب، مؤكد ومشكوك وغير مؤكد. ولكن، لما كان هذا كله بالتحديد، فإن الدين المسيحي، الذي يؤكد مفارقات التقمص، والله الخفي وغير المفهوم، والخطيئة الأصلية، هو الوحيد الذي عرف الإنسان جيداً، والذي يقدم عن المجموع شرحاً مرضياً، ولا يتناقض مع

[1] في عام ١٩٢٠، كان لوكاتش قد أطلق على دراسة له عنوان : تغيير الوظيفة للمادية الجدلية.

العقل ؛ الدين المسيحي جليل وحتى صائب، ، لأنه يتأكد كعبثي و حتمي، مؤكد وغير مؤكد في آن معاً.

ولكن، المفارقة هنا ظاهرة : إذ ما هو مؤكد وغير مؤكد هو وجود الله، إمكانية إعطاء معنى لوجود الإنسان ؛ وما هو مؤكد هو التوافق بين الظرف الإنساني ومحتوى الدين.

وللحفاظ على وجودها تتراجع المفارقة أمام المسيحية وأمام مذهب باسكال. أن ندفعها أبعد من ذلك أي أن نجعل من هذه المواقف نسبية، وأن نؤكد أنها بحاجة إلى حقائق مناقضة قد يعني ذلك اكتشاف الفكر الجدلي، وبهذا نفسه تجاوز التراجيديا والمفارقة.

لم تكن الظروف الاجتماعية بعد ملائمة لتطور فكري كهذا ؛ إذ يجب الانتظار أكثر من قرن لتحقيقه.

- ٥-

إن تأكيد الطابع المفارق للإنسان، يدل على أن ظرفه لا يطاق، وأنه لا يستطيع أن يعيش ويعرف نفسه في الوقت ذاته. *فالعيش والوعي يتنافران*، ومن ذلك الضرورة الأنطولوجية *للتلهي*.

العيش في العالم، هو العيش مع الجهل بطبيعة الإنسان : ومعرفته، هو الفهم أنه لا يستطيع إنقاذ القيم الحقيقية إلا برفض العالم والحياة الدنيوية، باختيار العزلة – وإلى حد ما الموت.

إنها الخاتمة التي استخلصها رهبان بور - روايال [1] وراهباته من تحليل معمق للظرف الإنساني ومن زهو الإنسان. وهي خاتمة كانت تفترض مع ذلك الثقة المطلقة لوجود الألوهية، وإمكانية هجر العالم للجوء إليها.

نحن نعلم أن باسكال وسع المفارقة حتى شملت الله نفسه، وأنه، انطلاقاً من هنا، كانت نتائجه *وثيقة الصلة*، لكنها ليست مطابقة لنتائج باركوس. فقد رفض كباركوس، والرهبان الآخرين أثناء السنوات الأخيرة من حياته، وبطريقة جذرية، العالم والعلم، لكنه قام بذلك ليس في سان -سيران أو بور–روايال، بل في باريس، في خضم نشاطه العلمي والاقتصادي. مما يقودنا إلى *الخواطر* حول التلهي (الفقرتان ١٣٨ -١٤٣).

وكما في حالة النصوص حول اللانهايتين، تحتوي الفقرة الطويلة ١٣٩ على كل الأفكار المحتواة في الفقرات الأخرى ويشرحها ؛ لذا فنحن نرى أنه يكفي أن نحلله.

نجد فيه بداية شرحاً مطولاً بأن باركوس والأم أنجيليك ربما لا يكونا تمكنا من الكتابة بالصرامة نفسها والتعمق، الذي لا يتجاوز موقفهما، وأنه كان بوسعهما أن يكررا كلياً تقريباً لحسابهما (إذا افترضنا أنهما وجدا أن العالم يستحق عناء الحديث عنه).

وهذا التحليل المعروف تماماً للتلهي في حياة الإنسان (الفقرة ١٣٩)

" تأملت أحياناً اضطرابات البشر والمخاطر والمشقات التي يتعرضون لها في البلاط أو في الحرب حيث تنشأ المنازعات والأهواء والأعمال الجسورة – وكثيراً ما تكون مشؤومة – الخ. فتبين لي أن كل تعاسة البشر مردها إلى أمر واحد هو أنهم لا يطيقون الاعتكاف في غرفة. إن الرجل ذا

---

[1] إذا لم يكن لدى باركوس، أو هامون، أو الأم أنجيليك تحليل دقيق وموسع للعالم والحياة الدنيوية كما لدى باسكال، فذلك بالتحديد لأنهم رفضوا العالم وتخلوا عن الحياة، بحيث لم يعد هذا وذاك يمثلان بالنسبة إليهما *أية مصلحة*. ويعد الطابع الواقعي وما قبل-الجدلي لأعمال باسكال أحد نتائج الفرق بين باركوس وباسكال في طرائق تصور العلاقات بين الإنسان والله (هو تأكيد مطلق لدى باركوس، ورهان لدى باسكال.

الكفاف، لو عرف أن يلزم منزله بلذة، لما خرج منه ليركب البحر أو ليحاصر قلعة...

ولكني عندما تفحصت الأمر عن كثب، وبعد أن وجدت علة جميع تعاساتنا، أردت أن أتبين علة هذه العلة، فوجدت أن سببها الفعلي قائم في التعاسة الناشئة عن مرتبتنا الضعيفة الفنية التي هي من الشقاء بحيث لا يعزينا شيء إذا تأملنا فيها عن قرب.

مهما تصورت حالة من حالات الرفاهية والرخاء فإن منصب الملك أجمل ما في العالم. ومع ذلك فلنتمثله محاطاً بجميع المسرات ومحروماً أسباب اللهو ولندعه يتبصر حاله ويتأمل فيها، فإن هذه الغبطة الواهية لا تسنده، ولا يلبث أن يقع حتماً تجاه ما يتهدده من مطامع وثورات ومن موت أو مرض لا مرد لقضائهما. بمعنى أنه إذا كان محروماً ما يسمى لهواً فإنه تعيس وأتعس من أحقر رعاياه اللاعب اللاهي..."

ومن ذلك نستنتج أن الإنسان الذي يعتقد أنه يبحث عن القبض والربح لا يبحث في واقع الأمر إلا عن اللعب والصيد، ومن خلال الصيد عن اللهو بالمعنى الجذري للكلمة، وهي طريقة في التغاضي، وفي التحول عن ظرفه الذي لا يطاق، وتجنب الوعي لذلك.

" ... إن هذه الأرنب لا تحجب عنا منظر الموت والشقاء، بيد أن الصيد – الذي يصرفنا عنهما – يحجبهما عنا، وهكذا...

النصح الذي أسدوه إلى فرهوس الملك بأن يأخذ الراحة التي أزمع أن يلتمسها عن طريق المشقات الكثيرة – قد اعترضته مصاعب جمة.

قولك لرجل لو يعيش براحة كقولك له لو يعيش سعيداً. هو النصح له أن يكون في حالة مستوفية السعادة، يتأمل فيها على مهل فلا يجد ثمة موضوع كآبة.

وما كان ذلك إذن مما يوائم الطبيعة.

لأن الناس الذين يشعرون طبعاً بحالتهم لا يتحاشون شيئاً تحاشيهم للراحة ولا يتوقفون عند أمر من الأمور في سبيل البحث عن القلق... "

من الواضح أن ذلك كله يقودنا بخط مستقيم إلى تراجيديا الرفض عند راسين (جوني، تيتوس)، وإلى نظرية الأخلاق عند الرهبان والراهبات في بور– روايال وسان - سيران، إلى أن نجد أنفسنا فجأة في انقلاب مفاجئ غير متوقع. ثمة نصان متكاملان - أحدهما شخصي بوضوح – يجعل من هذا المقطع أحد المقاطع النادرة التي يمكن أن نؤرخها على الأقل لنهاية حياته (terminus a quo) [1]

" وهكذا لا يسعك أن توجه إليهم الملامة. فما كان خطأهم لبحثهم عن الجلبة إذا كانوا لا يتوخون منها إلا التلهي، على أن الشر هو في كونهم يبحثون عنها كأن حيازة الأشياء التي يبحثون عنها مما يجلب لهم السعادة حقاً. وهذا ما يجعلك على صواب إذا قلت إن بحثهم باطل : وأنك ترى في كل هذا أن اللائمين والملومين على السواء لا يدركون حقيقة طبيعة الإنسان.

" ... وترى أناسا غيره يجهدون النفس في حجرة ليظهروا للعلماء أنهم حلوا قضية في الجبر لم تحل قبل اليوم، وكثيرون – بحمق هؤلاء – يتعرضون لأبعد المخاطر ليتنبهوا بأنهم اقتحموا حصناً منيعاً. وغيرهم يتهالكون حتى يلاحظوا جميع هذه الأمور – وما قصدهم أن يصبحوا أكثر تعقلاً بملاحظتهم لها، بل لمجرد الظهور، بأنهم يعرفونها، وهؤلاء أكثر الجميع حمقاً. لأنهم حمقى عن معرفة، في حين يجوز الظن أن حماقة الأولين تزول لو كانت لهم تلك المعرفة... "

---

[1] الرسالة التي تقترح المساعدة (المسابقة) عن الدويري (الخط الدائري) هي بتاريخ حزيران /يونيو ١٦٥٨.

إنها نصوص على درجة كبيرة من الأهمية في أعمال باسكال، لأنها تكمل الفقرات حول الرهان، وتظهر أن باسكال تجاوز *واعياً* مواقف باركوس باتجاه الفكر الجدلي. فهو يعلم في واقع الأمر أفضل من أي شخص إلى أي حد الحياة في هذا العالم تفرض التلهي والوعي الزائف، لكنه بدلاً من أن يستخلص نتيجة الينسينيين المتطرفين – العزلة والتخلي عن كل تمجيد – يرى باسكال، بعد أن رفض مثلهم العالم وشرح لماذا علينا تجنب أي تلهٍ، " يجهدون النفس في حجرة ليظهروا للعلماء أنهم حلوا قضية في الجبر لم تحل قبل اليوم "، " وغيرهم يتهالكون حتى يلاحظوا جميع هذه الأمور ".

وأخيراً، بعد أن اتخذ عن وعي هذا الموقف، المختلف عن موقف الرهبان (مع أنه على صلة وثيقة به)، يتجاوزه من جديد ويجعله نسبياً بقوله لنا إن هؤلاء الذين يتصرفون هكذا هم " أكثر الجميع حمقاً، لأنهم حمقى عن معرفة ".

بدفعها إلى هذه الدرجة، تكاد المفارقة عندها لا تطاق ؛ يبقى أنه من الصحيح، إلا إذا قلصنا هذين النصين والسنوات الأخيرة من حياة باسكال إلى فترات وهن وتشوش (ألم في الأسنان، الخ.)، إن من الصعب أن نربطها بتحليله الصارم جداً للتلهي ولمجموع أعماله، على نحو مختلف غير علاقتها " بالرهان "، مع أن ذلك غير مذكور علنية في هذه الفقرة.

مما يعني، مرة أخرى، أن الرهان هو المركز الذي تخرج إليه كل تحليلاتنا لفكر باسكال.

اللانهايتان، الرجل الشامل، التطابق بين الطابع المفارق للإنسان وبين تعاليم الدين المسيحي _ لاسيما عقيدة الخطيئة الأصلية – وأخيراً التلهي، واستحالة العيش في العالم بوعي حقيقي، وكذلك، الرفض الدنيوي للعالم ووعي عدم كفاية هذا الرفض وزهوه، ينبعث من مظاهر الحياة هذه كلها ومظاهر العالم ببطء المخطط الأولي للظرف الإنساني بحسب باسكال، تصور أولي سيسمح لنا الآن بتناول الخطوط العامة للبستمولوجية، ونظرية الأخلاق، والجمال عند باسكال.

يمكننا مع ذلك أن نحتفظ من هذا الفصل التمهيدي بفكرتين هامتين من أجل تحديد فلسفة باسكال تاريخياً بين فلسفة الذرة التجريبية والعقلانية وجدلية هيغل وماركس :

١. الإنسان الحالي مخلوق ممزق، مكون *على جميع الأصعدة* من عناصر متنافسة كل واحد

منها *ناقص* و *ضروري* في آن معاً. روح وجسد، خير وشر، عدالة وقوة، محتوى وشكل، فكر تركيبي وفكر تحليلي، عقل وهوى، الخ. إن اختيار أحد هذه العناصر يقود بالضرورة إلى خطأ خطر، لاسيما أنه كأي خطأ آخر، حقيقة جزئية.

" جميعهم ضالون في سبل أخطر ما فيها أن كل واحد منهم يتبع حقيقة. فما كان خطأهم في

أنهم يتبعون ضلالة، بل في أنهم لا يتبعون حقيقة أخرى. " (الفقرة ٨٦٣)

٢. الإنسان إنسان لكونه بالذات لا يستطيع لا أن يختار أحد هذه العناصر، ولا القبول

بالقطيعة والمنافسة. عليه أن يتطلع بالضرورة إلى تركيب، إلى حقيقة مطلقة، إلى خير صرف، إلى عدالة حقيقية وواقعية، إلى أبدية للروح والجسد في آن

معاً، وهكذا على جميع الأصعدة. لكن هذا التركيب المثالي لن يتمكن أبداً من أن يحصل عليه في هذه الحياة، إذ لا يمكن الحصول عليه إلا من مخلوق متعالٍ، من الله [1].

إنهما دون شك الفكرتان الأساسيتان لكل فكر جدلي : الطابع المنافس لكل حقيقة إنسانية

والتطلع إلى النتيجة، وإلى الكلية. علينا فقط أن نضيف أن المنافسة من المنظور التراجيدي أهم بكثير مما هي عليه في الفكر الجدلي البحت : لأنه إذا كانت إمكانية النتيجة عند ماركس وهيغل تلقي مسبقاً الضوء على المنافسة بين المقولة والمقولة الضد، فإن غياب المنظور التاريخي في رؤية باسكال يقوي هذا التنافس إلى أقصاه.

أضف إلى ذلك أنه بالنسبة إلى رجل كباسكال يعيش التراجيدي، فإن تحليل ما يمكن أن يصل إليه الإنسان الممزق الآن على هذه الأرض، يجعل البستمولوجيا ونظرية الجمال عنصران ثانويان بالنسبة إلى الأشياء الوحيدة المهمة، الأخلاق، والتطلع إلى المطلق، والدين.

---

[1] تثبت هاتان الحقيقتان بدورهما حقيقة الدين المسيحي وعقيدة الخطيئة الأصلية. ويثبت تمزق الإنسان السقوط، ويثبت تطلعه إلى المطلق ذكرى حالة من العظمة السابقة للخطيئة الأصلية وإمكانية الخلاص.

الفصل الحادي عشر

المخلوقات الحية والفضاء

-1-

إذا كان الفكر الجدلي، بالتعارض مع الرؤيا التراجيدية، يعترف بالقيمة *النسبية* للأعمال الإنسانية، فهو يرفض كذلك التنظيم المنطقي والخطي الذي تطالب به عقلانية ديكارت.

إن تطور المعرفة لمجموع الأحداث لا يمكن أن يتحقق –بالنسبة إليه – إلا عن طريق تذبذبات مستمرة بين الأجزاء والكليات النسبية، سنفهم، في الصفحات التالية، لماذا لن يكون من الممكن تكريس كل فصل بدقة لمظهر محدد بوضوح لفكر باسكال، ولماذا سيقابل القارئ في أغلب الأحيان ارتدادات إلى مسائل سبقت معالجتها من زاوية أخرى قبلاً.

هذا، ونحن لا نرفض مع ذلك – في الحدود التي يسمح بها منهجنا – تنظيماً ما منطقياً ، ونحن لهذا السبب، بإكراهنا *للخواطر*، نعالج باختصار بعد الفصل الخاص بالظرف الإنساني مسائل الفضاء والمخلوقات الحية، لكي

نتساءل بعد ذلك كيف تخيل باسكال من داخل هذه البنية للواقع – الذي سنرسم خطوطه العامة كاملةً – إمكانيات الإنسان على صعيد المعرفة (البستمولوجية)، والتعبير (الجمالي)، والعمل (الأخلاق والحياة الاجتماعية)، وهي إمكانيات يراها هو نفسه مجردة *كلياً من القيمة الحقيقية*.

إن فرض تحديد الأجزاء في المجموع سيقودنا إلى تحديد موقع فلسفة باسكال بالنسبة إلى منظومتي ديكارت وكنط، وكذلك بالنسبة إلى منظومتي هيغل وماركس، وإن كان ذلك في أحوال نادرة. كما من المفيد جداً أن نحدد من الآن طبيعة هذه التشابهات.

نحن نرى أن المقارنة بين المواقف الفلسفية لباسكال وكنط، والمقارنة أيضاً مع مواقف هيغل وماركس، ضرورية لفهم نص باسكال نفسه، الذي يعلن فقط في أغلب الأحيان
بعض المواضيع التي أظهر شرحها اللاحق للفكر الفلسفي الأهمية والدلالة [1]. أما المقارنة بين مواقف باسكال ومواقف ديكارت بالمقابل، فهي تقدم فائدةً ثانوية ناتجة عن بعض حوادث الأدب المعاصر، إضافة إلى فائدتها الخاصة التي لا جدال فيها في دراسة نص باسكال.

---

[1] بالنسبة إلى الوضعية التاريخية، لا يفهم نص إلا انطلاقاً من أحداث موجودة وتستنتج من الحقبة التي كتب فيها (التأثيرات، المقاصد الواعية للكاتب) ؛ أما الفكر الجدلي، بالمقابل، فإن دلالة أي عمل إنساني يتصل بموقعه وعلاقاته داخل مجموع يضم *الماضي*، و *الحاضر*، و *المستقبل*. إن هذا المجموع دينامي، تعود القيمة *الشرحية* الأهم إلى *المستقبل*. (انظر بهذا الخصوص كتابنا : *العلوم الإنسانية والفلسفة*، من بين كتب كثيرة).
فماركس، الذي يطرح غالباً مسائل المنهج في علوم الإنسان بمناسبة طرحه مسائل اقتصادية، كتب في مشروع ظهر بعد وفاته لمقدمة كتابه : *المساهمة في نقد الاقتصاد السياسي* : " المجتمع البرجوازي هو المنظمة التاريخية للإنتاج الأكثر تطوراً، والأكثر اختلافاً. فالمقولات التي تعبر عن ظروفه، وفهم تنظيمه الخاص تسمح بفهم التنظيم وعلاقات الإنتاج في كل أشكال المجتمع الزائلة، مع الأطلال والعناصر التي بنيت فيها، والتي ما زالت آثارها معاصرة (لم تتجاوز بعد) جزئياً الباقية فيها، أما الذي ذكر فقط، فقد ازدهر وأخذ دلالته كاملة، الخ.
إن تشريح الإنسان مفتاح لتشريح القرد. إن ما يشير في الأنواع المتدنية إلى شكل أرفع شأناً لا يمكن،على العكس، أن يفهم إلا عندما يكون هذا الشكل الأرفع معروفاً من قبل. إذ زود الاقتصاد البرجوازي بمفتاح الاقتصاد القديم، الخ. ولكن، ذلك لم يحدث قط بحسب منهج الاقتصاديين الذين يمحون كل الفروق التاريخية، وفي كل أشكال المجتمع التي ترى المجتمع البرجوازي.
يمكننا أن نفهم الإتاوة وضريبة العشر، والخز، عندما نفهم الضريبة العقارية، ولكن علينا أن نميز بينها. (باريس، دار جيرار، ١٩٢٨، ص ٣٤٢).
تبدو لنا هذه الملاحظات مشروعة كلياً في تاريخ الفلسفة والأدب.

على الرغم من المنافسة الشهيرة بين المفكرين، التي أكدها العديد من النصوص الصادرة عن باسكال بوجه الخصوص، أكد جان لابورت في واقع الأمر وشرح فرضية تماثل عميق (إذا لم نقل : تماهٍ) بين الفلسفتين، ويمكننا القول : إنه توصل – بفضل موهبته واتساع علومه – إلى جعله معقولاً إلى حد يمكننا اليوم أن نتحدث عن مدرسة حقيقية لجان لابورت في تفسير القرن السابع عشر الفرنسي، مدرسة تضم من بين الكثيرين السيد ج. مينار، والآنسة جان روسييه، وجنفييف ليفيس [١].

---

[1] اسمحوا لي بأن أذكر بعض الأمثلة على هذا التفسير الذي يرى أن المفكرَين الفرنسيين الأساسيين في القرن السابع عشر، إما أن كل واحد منهما لم يفهم فكره الخاص، أو أنه لم يفهم الشريك الذي نقده.

في بداية دراسته عن " *القلب والعقل عند باسكال* " (باريس، إلزفير ١٩٥٠)، كتب جان لابورت، بعد أن قارب صائباً أرنولد ونيكول من ديكارت :

" هذه هي بالتحديد الطريقة في النظر إلى باسكال. "

" هو أيضاً لم يعارض قوة العقل الإنساني في مجال " العلوم المجردة " الرياضيات والفيزياء. ففي العلم الذي يطلق عليه صفة " مجرد "، والذي ندعوه " بالوضعي "، له تصور (بالطبع مع بور-رويال) الثقة التي لديكارت مثلها، وجعل منها (بالطبع مع بور-رويال أيضاً) تصوراً (مفهوماً)، شيئاً لا أهمية له بالمقارنة مع مفهوم ديكارت. "

" إن عداءه المعلن تجاه ديكارت، كما كان يمثله، لا يخدعنا مطلقاً عن تشابهه مع ديكارت الحقيقي... " (ص ١٧-١٨)

وأصبح وقف لا بورت مدرسة، إذ تبعه عدد من المفكرين. فعندما نرى أن باسكال يوافق " دون تحفظ " على الفكر العلمي لاسيما " منهج " ديكارت فهذا يجعلنا نفكر في الأمر.

إن جان مينار يطلق جرس الإنذار من خلال كتابه المقتضب، إذ كتب :

" ليس فقط أن " الخطاب عن أهواء الحب " كتاب " فيلسوف ذي نزوع ديكارتي " (ص ٥٧)، بل أيضاً " إن تحفظات باسكال حول موضوع مونتين لا تخفي إعجابه العميق به. على العكس، يحمل باسكال حول ديكارت دائماً أحكاماً مستخفة. ولكن يجب ألا تخدعنا هذه الأحكام وتجعلنا ننسى التشابهات في الفكر الغزيرة بين الفيلسوفين... وواقع الأمر ، ليس من المستحيل أن نجد عند باسكال عقلانية تمثل ملامح مشتركة مع عقلانية ديكارت...

" يعتبر باسكال، مع ديكارت، أن كل كرامة (قيمة) الإنسان تقوم على العقل، وأن في مجال الجسد، تهيمن النظرية الذرية : إنه مبدأ الحيوانات-الآلات الذي يشرح نظرية باسكال في إفساد (تبليد) العقل. وأخيراً، يمكننا أن نبين مع السيد لابورت أن باسكال يعرف بطريقة مماثلة مؤازرة العقل والإرادة في الإيمان " (ص ١٥٩-١٦١).

في كتابها " *ديكارت والديكارتية الهولندية* "، تذكر الآنسة ليفيس (وهي غنوطية (augustinienne) وديكارتية في بور-رويال) كلمات للسيد لابورت وتؤكد عليها :

" التوافق مدهش بين المثل الأعلى الديني لديكارت والمثل الأعلى للأغسطينيين في بور-روايال. " وهي تذكر وجود بعض الينسينيين الذين يحذرون أرنولد من تشابه تام، وأن " الدفاع عن مصالح الدين كان يلزم... بنقد محدد للنقاط التي يفترض أنها خطرة " (منها حالة دو فانسيل (Du Vancel) التي كرست الدراسة له) يؤكد، على الأقل، الديكارتية القوية لبور-روايال في مجمله. وعن باسكال، نحن نعلم أن " تحفظاته حول موضوع ديكارت معروفة جداً. كما من الملائم أن نميز عدم الثقة في المجرب العلمي مقابل المنظر التربوي... وتخلي الناسك الذي عانى من عجرفة أمراء الفكر. " .

بالنسبة إلى هذه الفرضيات، نحن نرى أن من المهم من الآن أن نقوم حقيقة الأمور، على الأقل بما يتصل بالرابط بين الموقف النظري *للخواطر* وموقف ديكارت، بتوضيحنا أن باسكال فهم جيداً هذا الموقف الأخير، وكان يقوم بمعارضة ديكارت بوعي تام، ودون أن يخطئ إطلاقاً.

بعد هذه الإشارة، علينا أن نضيف مع ذلك أنه على الرغم من التشابهات العديدة والعميقة التي ستتاح لنا الفرصة لذكرها بين فلسفتي باسكال وكنط، فثمة أيضاً بين هذين الفكرين اختلافات حقيقية وهامة، يجب أن تبقى حاضرة في الأذهان، خلافات تعود، *من بين أخرى*، إلى الظروف الاجتماعية والتاريخية للرؤية التراجيدية (*الشاملة) كلها* التي تطور داخلَها هذان التعبيران الفلسفيان، لكنها تعود أيضاً إلى الظروف *المباشرة*، وإلى الخصوم، على سبيل المثال الذين كان عليهما أن يتعارضا معهم في المقام الأول.

من الآن، من الملائم أن نلح على أحد أهم هذه الفروق ؛ فأولية العمل، والممارسة بالمقارنة مع المعرفة النظرية مشتركة بين الفيلسوفين، لاسيما – بالنسبة إلى الاثنين – المعرفة المشروعة، معرفة الشيء من ذاته، والكلية، والحتمية الكاملة، *والحقيقية* حقاً، اجتماع الأضداد، والاستنتاج الذي سيبرهن على مسلماته، لن تكون بالنسبة إلينا سوى فكرة للعقل أو رهان القلب.

ومن المؤكد أيضاً أن كنط يعطي للإنجازات – النسبية والناقصة – التي يمكن للإنسان أن يبلغها من الآن – كحقائق التجربة العلمية، وجمال

الفرق علمي وعملي، وليس *فلسفياً*. " علينا بخاصة ألا ننسى نقاط الالتقاء : ليس فقط أن المقطع " فن الإقناع " من الممكن أن يدخل / مع عام وفاة باسكال، إلى منطق بور-روايال الديكارتي جداً، بل إضافة إلى ذلك، جعل باسكال كديكارت من العقل الصفة الأساسية للإنسان، بينما الحيوانات آلات صرفة. " (ص ١٣٨-١٣٩)

أضف على ذلك أن من أجل هذا التأكيد الأخير، تعيد الآنسة ليفيس فقط إلى الخواطر ٣٤٠-٣٤٤، دون أن تذكرها، ودون أن تقول كلمة واحدة على الخاطرة ٣٤٠ التي تؤكد بوضوح العكس.

العمل الفني، والأمر القطعي (impératif catégorique) – أهمية وفائدة – لنقل : قيمة فعلية –كبيرة على نحو يختلف عما هي عليه لدى باسكال.

ولهذا يمكنه أن يبني هذه المنظومة ويطورها، ويتابع الرؤية التراجيدية في كل مجالات الفكر الفلسفي، ويقيم ابستمولوجية، ونظرية أخلاق، ونظرية المخلوقات الحية، ونظرية جمال، وفلسفة دينية، وأن يضع الأساسات الأولى لفلسفة للتاريخ. أما باسكال، المركز بالمقابل على شيء واحد يمنح رؤيته قيمة حقيقية (ليس بمتناول الإنسان) : المتعالي، الذي يلح في الابستمولوجيا ونظرية الأخلاق، لاسيما على نقص الإنجازات الإنسانية، ولا يعالج إلا بطريقة ثانوية النظرية الجمالية، ومسألة المخلوقات الحية.

كذلك، وهو الأهم داخل الرؤيا التراجيدية التي سيحملها كنط بعد قرن، أنه لا يفتح أي منظور على فلسفة التاريخ.

يُشرح هذا الفرق – وفروق أخرى سنقابلها بعد ذلك – برأينا، في المقام الأول بكون كنط يعبر في القرن الثامن عشر في ألمانيا عن أيديولوجية الانقسام المتطورة للبرجوازية، مما يعطي منظومته امتدادها التاريخي، ويربطها نفسها، على الرغم من التراجيديا، بالعالم الحالي، الواقعي الملموس، بينما كانت الينسينية – وباسكال معها – تعبر في فرنسا عن *الوعي الممكن لطبقة* نبلاء *القضاء*، وهي طبقة وسيطة، لا مستقبل لها، تجاوزها التاريخ وأبعدها كل شيء عن العمل. ولهذا فإن باسكال يمكنه أن يفعل أكثر بكثير مما سيفعله كنط بالعيش حتى يصل إلى النتائج الأخيرة للتراجيديا والانكفاء كلياً على المتعالي [١]

---

[1] كذلك علينا أن نستنتج أن القطيعة التراجيدية تقع عند كنط، وحتى في الفلسفة والأدب الألمانيين في بداية القرن التاسع عشر، بوجه العموم بين النظري والعملي، بين الفكر والعمل، بينما تقع عند باسكال وراسين، من داخل الوعي بين العقل والأهواء. يبدو لنا أن هذا الفرق مرتبط بكون البرجوازية الألمانية كانت منقسمة بين إعجابها بالثورة الفرنسية والإمكانية الموضوعية في تحقيق ثورة مماثلة في ألمانيا، بينما كانت طبقة نبلاء القضاء في فرنسا مترددة على صعيد الوعي نفسه بين تعلقها بالحكومة الملكية وتعارضها معها.

ومع ذلك، ثمة عامل آخر شجع هذا الفرق بين الفلسفتين، أي المواقف النظرية التي كان عليهما أن يعارضاها.

ففي فرنسا، في القرن السابع عشر، كانت الطبقة الصاعدة، أي الشعب ممثلة في الفلسفة بالعقلانية العقائدية لديكارت [١]، بينما ينتصب أمام كنط الفكر الفلسفي لبرجوازية استلمت السلطة من *قبل*، والتجربة الإنجليزية ممثلة بفلسفة هيوم بوجه الخصوص.

إنها إشارة قرابة عميقة بين الفكرين أن يكون باسكال أوجد تنافساً تشككياً (تخييلياً جزئياً) في مونتين، بينما كان يتناقض مع عقلانية وولف (Wolff) ولايبنز ؛ وصحيح أيضاً أن المهمة الأساسية والعاجلة برأي باسكال هي إظهار حدود العقل ونقصه أمام ديكارت، بينما كان كنط مهتماً بالدفاع عن القيمة – النسبية والناقصة دون شك - لكنها فعلية، لإنجازات العقل، أمام هيوم.

ومع ذلك، سنهتم في الصفحات القادمة، من خلال طرحنا لفكر باسكال، بإظهار جوانب التماثل لهذا الفكر مع فكر كنط، وهي تأملات تبدو لنا في آن أكثر عمقاً وأقل انتشاراً من الفروق الواقعية والشهيرة التي تفصل بين الفلسفتين [٢].

---

[1] ولهذا، وعلى الرغم من طابعها الجدلي، وعلى الرغم من عمقها ودقتها، فإن الفلسفة التراجيدية لباسكال ستبقى –كالينسينية في مجملها – ظاهرة عابرة لا غد لها. إذ سيحصل التطور الحقيقي للفكر والحياة الاجتماعية في فرنسا ضمن إطار الديكارتية.

[2] نحن نزعم أننا أول من لاحظ القرابة بين الفكرين، عندما قرأنا في كتاب السيد أ. آدام : *تاريخ الأدب الفرنسي في القرن السابع عشر*، الجزء الثاني، ص ٢٩٤-٢٩٥ (باريس، دوما، ١٩٥٤) : " في أحد أيام الضجر، سيقول كاتب " *الفلسفة الأخلاقية لكنط* "، فيكتور دوبلوا، إنه لم يجد لدى الفيلسوف الألماني شيئاً غير موجود من قبل لدى باسكال ".

كذلك، يضيف آدام نفسه الأسطر التالية :

" اخترقت *الخواطر* القانون الطبيعي. لكن روسو سيقوم بذلك بدوره، ويستعيد براهين باسكال نفسها. سينتج منها ما لا يتمكن باسكال بعد من استنتاجها عام ١٦٠٠، ما هو موجود تماماً كامتداد لفلسفته : نظرية الإرادة العامة. *فالخواطر* قالت إن القانون كان عادلاً لأنه القانون. أما روسو فسيكرر ذلك أيضاً، وكنط من بعده، ولن نكون مخطئين أبداً بقولنا إن *الخواطر* تحتوي بذرة الأمر القطعي (impératif catégorique).

فنظرية الأخلاق عند فيلسوف كونيجسبرغ يقوم على هذه الفكرة بأن فلسفة عصر الأنوار، لأنها فلسفة الوحدة، تفسد كل حياة أخلاقية، ولا تعترف بالدلالة الأساسية للفعل الأخلاقي الذي هو الجهد والتضحية.

سيكون تحليلنا للمفهوم الباسكالي للحياة وطبيعة المخلوقات الحية مختصراً، وسنعود إليه في الفصل القادم، كما أن ثمة دراسة جميلة مكرسة لهذا الموضوع [١].

ومع ذلك، سيكون علينا أن نذكر من الآن أمراً غريباً وذا دلالة : كان تيار أرنولد الذي صُبغ بقوة بالفلسفة الديكارتية، يحتوي في واقع الحال – ونحن نعلم ذلك – العديد من " تلامذة القديس أغوسطينوس "، المرتبطين بنظرية ديكارت في " البهائم والآلات "، ونظريات أخرى. عندما نعرف السذاجة – بل نحن ميالون إلى القول : حسن النية – التي تم فيها في هذا الوسط إخفاء المواقف الخلافية من داخل الحركة أو إقصائها أو تشويهها (لاسيما عندما يكون المقصود تأكيدات تتعلق بشخصيات متوفاة كباركوس أو باسكال، التي لم يعد بإمكانها التصرف أو الدفاع عن أنفسها)، لا شيء يثير العجب عندما نعلم بوجود شهادتين : الأولى هي شهادة مارغريت بيرييه، وهي قادمة من وسط أرنولد، والأخرى لـــ بابيه [٢] ، وتؤكد الاثنتان أن باسكال اعتمد حول هذه النقطة المواقف الديكارتية.

لا يحق بالتأكيد للمؤرخ أن يجهل هاتين الشهادتين، ولكنه لن يستطيع القبول بهما إلا بحذر وتأنٍ.

هذا، والأمر ينطبق أيضاً على السنوات الأخيرة - وإن العديد من المفسرين المتأثرين بفرضية لابورت [٣] (الذي يقارب بين مواقف باسكال

نستخلص هذه الفكرة، وهي فكرة روسو أيضاً، على نحو لا يقاوم من *الخواطر*. وأخيراً، باسكال لا يؤمن بأولية الذكاء. ماذا يبقى لاستبداله سوى أولية الأخلاق، أي الفرضية الأساسية والمشتركة بين روسو وكنط ؟

إن فكرة التقارب بين فلسفتي باسكال وكنط ليست جديدة وغير متوقعة، كما كنا نظن عندما بدأنا هذا الكتاب. ومع ذلك، من المهم أن نحدد بتحليل ملموس للتصور الأولي الكلي لهاتين الفلسفتين.

[1] جورج ديجريب (Desgrippes) : *دراسات عن باسكال*، باريس، بيير تيكي. الملحق رقم ١، " البهائم والآلات : ص ١٠٣-١٢٥.

[2] أدريان بابيه (Baillet) : *حياة السيد ديكارت*، في جزئين، باريس، ١٦٦١، الجزء الأول، ص ٥٢.

[3] كما يجب أن نضيف أن لابورت نفسه كان شديد الحذر، حين رأى " باسكال لم يحدد أبداً فكرته حول هذه النقطة، أو أنه دون شك لم يتمكن من الوصول إلى شيء آخر غير الظروف. "

ومواقف ديكارت، إلى حد التماهي تقريباً، وافقوا عليهما دون امتحان جدي، مع أن لا شيء يضمن أن تكون مارغريت بيرييه أو أدريان باييه مؤهلين لفهم فكر باسكال ومعرفته).

وعندما قام ديجريب بجرد نصوص باسكال التي لها صلة بالبهائم، وكانت النتيجة مثمرة (وعلى الرغم من حذره البالغ، كان نفسه بالأحرى ميالاً إلى الوثوق بشهادتي مارغريت بيرييه وباييه).

تؤكد العديد من فقرات *الخواطر* (٣٤١-٣٤٢) بوضوح أن البهائم لا تملك فكراً ولا لغة، وهذا بدهي، بالمناسبة. إذ لا يوجد نص واحد لباسكال يؤكد على فرضية البهائم -الآلات، وأكثر من ذلك، لا نص لباسكال يسمح بالاستنتاج أنه اعتنق هذا الرأي بوجه الاحتمال. وبالمقابل ثمة نصوص عديدة تستخدم مدونة مصطلحات، لو أخذناها حرفياً، ستضطرنا إلى الاستنتاج أنه كان يقر بالتحديد عكس ذلك. يمكننا دون شك، كما يتوقع ديجريب، أن نظن أن في هذه النصوص، التي ليس هدفها التأكيد بوضوح على أن هذه البهائم هي آلات أم لا، ما يدلنا على أن باسكال كان يرى " أنه يكفي أن نحافظ على اللغة العامة، دون أن نأخذ موقفاً من طبيعة الغريزة " (ص ١١٦)، لكن ديجريب يجد نفسه مضطراً لإضافة أنه " على الرغم من كل شيء، لا يمكننا أن نمنع أنفسنا من انطباع جدي : ليس المقصود هنا اللغة الآلية ".

وأخيراً، ثمة فقرة تعارض بوضوح الآلة الأكثر كمالاً، الآلة الحسابية، بالبهائم " التي تملك الإرادة [١] ".

(جان لابورت : *العقل والقلب عند باسكال*، المذكور سابقاً، ص ٨٩. ينضم ديجريب أيضاً في خاتمته إلى هذا التأكيد.

[1] باسكال :

" لو كان الحيوان يعمل عن عقل ما يعمله عن غريزة. ولو كان يتكلم عن عقل ما يتكلم به عن غريزة فيما له علاقة بالصيد وبين تنبيه رفقائه إلى أنه وجد الطريدة أو أضاعها، لكان أجاد الكلام أيضاً في الأمور التي تعنيه أكثر من ذلك، كأن يقول : " اقرض هذا الحبل الذي يجرحني ولا أستطيع الوصول إليه ". (الفقرة ٣٤٢)

قمت إلى الآن بمتابعة ديجريب، وأسمح لنفسي بذكر خاتمته في نصها :

" تبقى المسألة مفتوحة إذن. لا توجد أسباب كافية لإدانة هاتين الشهادتين، ولا نصوص واضحة وذات عدد كاف لدى باسكال تتناقض معهما. لم نتمكن سوى من إثارة بعض الشك، لكن أي اختيار مفاجئ ضد الآلية الحيوانية سيكون تهوراً.

" ما هو خارج دائرة الشك، كون لغة باسكال تتغير بحسب الظروف، فهي حيناً تعتمد تقريباً مدونة مصطلحات ديكارت، وفي أحيان أخرى تستعير الطريقة العامة في الحديث عن الغريزة.

أليس في هذا إشارة إلى أنه لم يكن يهتم ببناء منظومة شرح للمسير (الآلة) الحيوان ؟ ثمة تألية (أتمتة) أخرى، كما رأينا في الفصول السابقة، أثارت اهتمام المدافع الذي كان : إنها تألية (أتمتة) تشرك العلاقة بين الروح والجسد لدى الإنسان، وتجعلنا عفوياً، ورويداً رويداً، نقع في الإيمان. هذا، ولدراسة قوانين هذه الوظائف العفوية، لم يجد باسكال الحاجة لاتخاذ موقف من طبيعة الغريزة. علينا ألا ننسى أن باسكال منظرٌ أخلاقي، ومفسرٌ (للكتاب المقدس)، و هاد للنفوس أكثر ما هو فيلسوف، وأنه كان ينظر إلى النظريات بشيء من التشكيكية، ولم يخف ذلك. أمن المحتمل أنه بعد أن تخلى عن وصف آلة الكون بتفاصيلها، ظن أن من المفيد والمعقول " تأليف آلة " أجسام البهائم ؟ "

يمكننا أن نوقف هنا هذا المقطع، وأن نحيل القارئ على نص ديجريب الذي نجده أكثر إقناعاً، لاسيما أن نتائجه أكثر اعتدالاً لدرجة أنه يرفض أن

" للآلة الحاسبة مفاعيل تقرب من الفكر أكثر مما تقرب منه جميع أعمال البهائم. ولكنها لا تصنع شيئاً يمكن القول معه إن لها إرادة كالبهائم. " (الفقرة ٣٤٠)

يؤكد، على الرغم من تحليله الذي يدل على ذلك بوضوح، أن البهائم عند باسكال، ليست آلات مسيرة، تشكل، كما يراها كنط، حكماً ثالثاً وسيطاً للواقع الذي يقع بين المادة التي تحكمها الآلية والمجال الإنساني للفكر.

ومع ذلك ثمة في الخاتمة التي قرأنا للتو نقطة نختلف فيها مع ديجريب، والتي تبدو لنا على درجة كافية من الأهمية تستحق أن توقف عندها بضع لحظات : إنه تفسير الفقرة ٧٩ التي تشير خاتمتها في المقام الأول إلى :

" ديكارت. يجب أن تقول بوجه التعميم : " يحدث ذلك بواسطة الرسم والحركة ". لأن ذلك صحيح، ولكن أن تقول بأيهما قد حدث، ثم أن نركب الآلة فمما يستوجب السخرية، لأن في ذلك عدم فائدة وتردد ومشقة، ومتى كان ذلك صحيحاً فلا نرى أن كل الفلسفة تستحق ساعة عناء ".

إذا تابعنا في ذلك تفسيراً تقليدياً، لا يدع ، في حد معرفتنا، مجالاً للشك، يقر السيد ديجريب أن المقصود في هذه الفقرة " آلة الكون " فقط، ولا شيء يبدو لنا أقل تأكيداً. نحن نرى، في أحسن الأحوال، أن علينا الإقرار بأن هذا النص ينطبق على كل ما كان في الفكر الديكارتي " آلة " "مسيراً، أي *على البهائم* و *الكون المادي في مجمله*.

وواقع الأمر، لا برهان جدي، في حدود معرفتنا، لم يستشهد به أبداً لتبرير التفسير الذي يستبعد التفسيرات الأولى، ويقلص الفقرة ٧٩ إلى الكون. وذلك لسبب هام هو أن تطبيقه على البهائم لم يقرر بجدية. نحن هنا، كما في حالة التأكيد تلاميذ لابورت، أن باسكال يرى في البهائم آلات، أمام أحد الأماكن الضمنية التي تدخل جيداً في مجموع التفسيرات، حتى نتساءل بعد ، قبل أن نوافق عليها عما تستند إليه، وإلى أي حد هي مشروعة. يكفي مع ذلك أن نطرح هذه المشكلة علانية لكي نستنتج أنها لا تتمتع إلا بأساس ضعيف، إذا لم نقل أن لا أساس لها.

نحن لا نستطيع بالتأكيد أيضاً أن نثبت على نحو مؤكد أن الفقرة ٧٩ ترجع أيضاً، أو حتى في المقام الأول إلى البهائم، ومع ذلك فنحن نرى أن هذه الفرضية تتوافق بقوة أفضل من التفسير التقليدي مع بستمولوجية باسكال التي سنحللها في الفصل القادم.

ثمة مقطع آخر، قد لا يعد معبراً على الإطلاق، لكننا لا نستطيع تجاهله، هو الاستنتاج بأن التفسير التقليدي يجعل من الفقرة ٧٩ مجالاً عاماً، يمكننا أن نجده بقلم أي راهبة أو أي ناسك من مجموعة باركوس، بينما نراه، إذا لم نقل مستحيلاً، على الأقل، صعب التصور بقلم باسكال.

ما كان يراه باسكال في الهندسة – وهذا ينطبق بالتأكيد على العلوم بعامة – عبر عنه في الرسالة الشهيرة الموجهة إلى فيرما بتاريخ ١٠ آب/أغسطس ١٦٦٠. " إنها مران رفيع للفكر ؛ لكنني أرى في الوقت نفسه أن لا فائدة منها، لدرجة أنني لا أجد فارقاً كبيراً بين رجل ليس سوى رجل هندسة وبين حرفي يدوي ماهر، كما أدعوها بأجمل حرفة في العالم؛ ولكنها في الختام ليست سوى حرفة ؛ وغالباً ما قلت : إنها تصلح لتجربة قوتنا، لا لاستخدامها : بحيث لا أقوم بخطوتين نحو الهندسة، وأتأكد بقوة أنك واثق من رأيي ".

على الرغم من التشابه بينهما، فثمة بعيداً عن هذا النص المفارق ما يؤكد رغم كل شيء على أن الهندسة هي " أجمل حرفة في العالم "، وأن بها يمكننا أن " نجرب إذا لم نقل : نستخدم قوتنا "، وإن كان [1]علينا ألا نقوم بخطوتين نحوها، وعلى التأكيد غير المفارق أو المضاد بوجه الإطلاق، وعلى حياة باسكال وفكره، علينا أن نكتفي على الصعيد العلمي ببعض المقاربات

العامة والغامضة، دون أن ندخل في تفاصيل البحث، وأكثر من ذلك أن *الحقيقة* نفسها إذا كانت ممكنة البلوغ لا تستحق ساعة
عناء. (علينا ألا ننسى أنه إذا كان صحيحاً أن باسكال لن يقوم بخطوتين من أجل الهندسة، فذلك لأنها ليست الحقيقة العليا، الحقة، الصرفة، التي بإمكانها أن تثبت مبادئها).

يكفي مع ذلك أن نقر بأن كلمة " آلة " في الفقرة ٧٩ لا تعني إلا "بهيمة" – ونكرر أن لا شيء يبرر التفسير التقليدي أكثر من تفسيرنا – حتى نجد أنفسنا أمام أحد النصوص الهامة، التي تعد الأحدث بالنسبة إلى عصرها في تاريخ الفكر البيولوجي [١].

أضف إلى ذلك أن هذا التفسير يُسلَك تماماً مع النصوص الأخرى التي حلها ديجريب، والتي تعود على البهائم (وكذلك سلسلة كاملة من النصوص البستمولوجية)، وتقرب بخاصة كثيراً بين مواقف باسكال ومواقف كنط، التي ستتاح لنا الفرصة للتأكيد عليها، كما تقترب هذه المواقف أيضاً في كثير من النقاط الأخرى، لاسيما بمسارها الأولي من مجموع الفلسفتين.

إنها هنا سلسلة من الأسباب التي نراها، إذا لم نقل : ملزمة، على الأقل مهمة بما يكفي لكي نفضل التفسير الذي نقترحه على تفسير لم نجد أي دليل يستند عليه بالأهمية نفسها.

سنحاول في واقع الأمر أن نقرأ الفقرة ٧٩، ونحن نقر بأن المقصود به ليس الكون حصراً، بل البهائم أيضاً.

---

[1] لفت السيد ألكسندر كيريه انتباهنا إلى كون هذا النص هو على وجه الاحتمال نقد للديالكتيكية (الجدلية) في منظور أرسطي. وربما يكون هذا صحيحاً، ولكن موقفاً يرفض الميتافيزيقيا والفيزياء عند أرسطو، ويحتفظ منه بالعضوية البيولوجية، يبدو لنا موقفاً رائداً.

ما تأكيد باسكال في هذه الحالة ؟ وبمَ يعارض ديكارت ؟ (لكي نتمكن من مقارنة موقف باسكال مع النظريات اللاحقة، حتى الحديثة جداً منها، سنستبدل بالعبارات " يحدث هذا بالصورة والحركة " المصطلح " شرح ميكانيكي -آلي "، ما لا يغير في المعنى شيئاً، ويسمح بمقارنة نص باسكال مع مواقف ديكارت وكنط، ومع النظرية الانعكاسية السلوكية (réflexologie behaviouriste) في آن معاً.)

ماذا يقول لنا باسكال في واقع الأمر ؟ هو يقر كما سيفعل كنط لاحقاً (وكما سيفعل أيضاً أنصار النظرية الصيغية – نظرية الصيغة أو الشكل - (gestalistes) المعاصرون، مع جولنشتاين أو ميرلو -بونتي) أن مجموع الأجساد يتألف من عدد كبير من التركيبات الآلية، وردود الأفعال الشرطية، إذا أردنا استخدام المصطلح الحديث. " *علينا أن نقول بوجه عام إن ذلك " يحدث بالصورة والحركة* "، لأن ذلك

حقيقي ". ومع ذلك، من المستحيل، كما كان يقول كنط، التوصل عن طريق الشرح الميكانيكي إلى استيعاب مجموع الجسم (الأعضاء). وهذا بالتحديد ما يعلمنا إياه باسكال (وحول هذا أيضاً أتباع النظرية الصيغية، والمفكرون الجدليون متفقون معه تماماً أيضاً). *لكن أن نقول ما هي ؟ وما تكون الآلة ؟ فهذا شيء يثير السخرية*. في هذا الاقتراح، يبدو لنا باسكال أكثر حداثة، وأقرب إلى البيولوجيا المعاصرة من كنط، لأن هذا الأخير اكتفى باستنتاج " بناء الآلة "، لكنه كان مازال يفكر أن الشرح الآلي، المحدود بما يكفي دون شك، بمقدار ما هو مشروع في البيولوجيا، يُطبَّق على الجسم بالطريقة التي تطبق فيه الفيزياء. إنها دراسات أنصار الصيغية في المقام الأول، التي وضحت أمراً هاماً هو أن التركيبات الميكانيكية لها طابع بديل، وأن أحدها يمكن أن يحل محل الآخر، عندما يكون أكثر تلاؤماً مع ميول الجسم، أو

عندما يكون الأول غائباً، أي، بلغة باسكال : إن أحد التطورات الأساسية لمدرسة الشكل بالنسبة إلى المواقف الكنطية كان الاستنتاج أنه لم يكن *من المستحيل فحسب تكوين الآلة*، بل إنه حيث يمكننا أن نقول *بالإجمال* هذا يحدث بالصورة والحركة، من المستحيل أن نحدد بدقة *أي من هذه التركيبات*، لأن بعضها، بحسب وظائفه في مجموع السلوك، يستبدل وفق الحاجة بتلك التي تتحرك عادة. كذلك يسبق باسكال نقد جولنشتاين للانعكاسية، التي تقول لنا : إن محاولة بناء الجسم انطلاقاً من التركيبات الآلية لا جدوى منها ومشكوك فيها، (نحن نعلم مسبقاً لماذا)، وشاقة، لأننا سنضطر عندها إلى إدخال عوامل جديدة باستمرار، كبت، كبت، كبت، (عوامل تشبه إلى حد غريب أفلاك التدوير الشهيرة، التي كان عليها أن تتعقد إلى ما لانهاية للدفاع عن الفرضية المركزية الجغرافية (هندسية وحيدة ضد فرضية كوبرنيك). يبقى الاقتراح الأخير. " وعندما يكون هذا صحيحاً، *لا نرى أن أي فلسفة تستحق ساعة عناء*. فنحن نعترف أننا نجد في هذه الفقرة الجزء الأصعب في التفسير على نحو مرض ! سبق أن ذكرنا لماذا نرى كلنا أن من الصعب تقليصها - *في السياق* - إلى تأكيد قد يكون بالمقابل طبيعياً لدى باركوس أو سينجلان، مفاده أن المعرفة الفيزيائية والبيولوجية لا قيمة لها أمام حقائق الخلاص. (كان باسكال يعتقد ذلك أيضاً دون شك، لكنه ما كان سيقوله *هكذا*). بالمقابل، سيكون من المعقول أكثر اعتماد التفسير الذي يرى في هذه الجملة التأكيد على أن هذه الآلية لو كانت صحيحة في البيولوجيا، لما استحق هذا العلم ساعة عناء، لأنه سيكون ألغى نفسه بنفسه، وسيكون نفى الطابع الخاص للحياة ولم يشرحه، بتقليصها إلى مادة غير حية. فإذا أخذ التفسير الأخير بهذا المعنى – والنص في مظهره الحرفي لا يحبذ قط تفسيراً آخر – يمكن لأي فيلسوف جدلي أن يعتمده، ويبقى أيضاً مطابقاً لروح فلسفة كنط ؛

فبالنسبة إلى الفكر الجدلي، كل مخلوق هو في واقع الأمر مخلوق في حالة تطور، أما بالنسبة إلى الفكر التراجيدي، هذا التطور مجمد في تدرج متقطع ونوعي (كالأنظمة الثلاثة لدى باسكال وكنط (ordres)، لكن أحدهما لم يفكر أبداً بأننا نستطيع شرح الأعلى بالأدنى، والمستقبل بالماضي على نحو شرعي.

يوجد، دون شك عمل، تأثير يقع في هذا الاتجاه علينا ألا نتجاهله، كما علينا أن نمنحه مكانة هامة في الدراسة، لكن العامل *الأساسي* الذي يؤثر في الخلفية، وفي داخل الحتمية هو بالنسبة إلى الأفكار الثابتة للتراجيديا، أو لنظرية الصيغة، العنصر الخاص للنظام الذي يقع فيه المخلوق المدروس، وهو، بالنسبة إلى الفكر الديالكتيكي التطور، تطور التاريخ.

سنتوقف هنا عند هذه المقطع، فالتفسير الذي اقترحنا للفقرة ٧٩ يبدو لنا محتملاً لكنه ليس مبنياً على نحو نهائي، لذا، وقبل أن نرفضه، علينا مع ذلك أن نوجد دلائل بأهمية متساوية على الأقل، لصالح التفسير التقليدي.

من ناحية أخرى، ومهما يكن من أمر الفقرة ٧٩، نحن نرى من المهم أن نستنتج أن التأكيد على الاتفاق بين باسكال وديكارت، على طريقة تصور الجسم الحي، الذي أصبح في لحظة ما عاملاً مشتركاً لأتباع باسكال، لا يقوم على أي أساس جدي، إلا إذا كانت النزعة الأيديولوجية في جعل المواقف التراجيدية للتطرف الينسيني ديكارتية.

وهذا يعني إلى أي حد علينا في تفسير فكر باسكال أن نتجنب أشكال التماثل الضمنية مع هذه النزعة أو تلك، التي كانت معاصرة له، أو النزعة التي ينتمي إليها المؤرخ. فباسكال مفكر *أصيل* بالمعنى القوي للكلمة (بكل ما تحويه هذه الكلمة من معنى)، وعلينا أن نبحث في نصه، كما كتبه، وفي نصه في المقام الأول، عن دلالات أعماله.

بتناول النصوص *الفلسفية* لباسكال المتعلقة بالبنية المادية للكون (وليس أعماله الفيزيائية والرياضية البحت التي يتطلب تحليلها مهارة لا ندعي امتلاكها، والتي سبق أن درسها مختصون)، لدينا الانطباع بأننا سنقول أشياء سخيفة (إذا لاحظنا أن هذه السخافة فلتت من أغلب المؤرخين)، وذلك بالإشارة إلى الصلة الوثيقة بين موقف باسكال وموقف الفلسفة النقدية لكنط.

بالنسبة إلى المفكرين، الكون المادي – وكل ما يمكن التعرف إليه على المستوى *النظري* للعقل (لدى باسكال)، أو الإدراك (لدى كنط) لم يعد يُثبت وجود الله، لا كتأكيد، ولا كاحتمال. إذ لا يوجد دليل مادي ولا حتى دليل أنطولوجي على هذا الوجود. الاقتراح الشهير الذي يلخص فيه كنط موقفه " كان علي أن ألغي المعرفة لكي أفسح المكان للإيمان " ينطبق بدقة على *الخواطر*، ونحن نرى أن

بوسعنا أن نؤكد *على صواب* أنه لا يوجد فرق *أساسي* [١] في المحتوى بين المسلمات العملية والرهان.

في مقاله المشهور [٢]، كما في محاضرته في ندوة روايومون، بين السيد دو كوندياك كيف لصورة تقليدية، كصورة الكرة التي مركزها في كل مكان ولا يعي محيطها مكان، التي كانت في البداية تحدد الألوهية سواء كمدرك، أو لا مدرك، استخدمت بعد ذلك عبر نيكولا دو كوز وجوردانو

[1] ومع ذلك ثمة فرق كان كنط نفسه سيمنحه أهمية عظمى. إن استقلال القانون الأخلاقي، الذي تقوم عليه في الفلسفة النقدية مسلمة وجود الله، لا يوجد بالطبع في منظور *الخواطر* التي ترى أن رفض العالم والرهان على وجود الله يشكلان كتلة لا يمكن الفصل بينهما.

نحن نرى مع ذلك أن المقصود في الحالتين محتوى *أساسي* وحيد، عبر عنه بشكلين مختلفين كلياً.

[2] موريس دو كاندياك : " الكرة اللامنتهية عند باسكال ". مجلة تاريخ الفلسفة والتاريخ العام للحضارة، ليل، ١٩٤٣، العدد ٣٣، ص٣٢-٤٥، و علم الكون عند باسكال في باسكال، الإنسان والأعمال، دار مينوي، باريس، ١٩٥٥.

برونو، لتحديد العالم، وأصبحت لدى باسكال صورة خاصة حصراً بالعالم، واستحالة معرفة هذا العالم وفهمه بطريقة مشروعة.

ثمة أمر مشترك بخصوص العالم المادي يجمع بين باسكال وكنط، هو أن العلم البشري لا يمكنه أن يصل في أية حال إلى معرفته الشاملة (لا للأجزاء ولا للكل)، معرفة ما زالت *فكرتها* قائمة كفرض لا يمكن تحقيقه في كل من هاتين الفلسفتين، وأن هذا العالم *حيادي* بوجه *الإطلاق* بالنسبة إلى الإيمان، فإذا لم يمنعنا من الإيمان، فلن يحثنا أيضاً عليه. بشيء من التعميم دون شك، ولكن بطريقة نراها مشروعة، يمكننا القول إن فكر الفيزيائي – كفيزيائي– أغسطيني بالنسبة إلى باسكال وكنط [١] .

ليست لدينا النية هنا في عرض التصور المدرَك للموقفين، الذي يحتم صلتهما، والذي من السهل استخلاصه عن طريق قراءة النصوص. وبالمقابل، نود التوقف باختصار عند بضعة مظاهر مسألة الفضاء، وكذلك مسألة العالم المادي في مجمله، وهي مظاهر بواسطتها سنكشف تعارضاً ما بين فكري باسكال وكنط.

كلنا يعرف الفقرة ٢٠٦.

" إن هذه الرحائب اللامتناهيات لتخيفني بصمتها الأزلي "، كما يمكننا أن نذكر أيضاً نصوصاً مثل : " ومن أعظم صفات الجبروت المحسوسة في الله عز وجل، أن تكون مخيلتنا من هذه الفكرة في تيه "، الذي في الفقرة ٧٢ يتبع توصيف الكون ككرة لامتناهية مركزها في كل مكان، ولا يعي محيطها مكان، مما يدل، وفق هذا السياق للجملة الأخيرة، أن الطابع

---

[1] وكما سنرى في الفصل القادم، الطريقة الوحيدة التي نراها ممكنة لإعطاء مظهر مشروع ما لتحليلات لابورت هي في تحديدها بالمنظور *الفلسفي* الذي فيه تصور ديكارت وباسكال *الفيزيائي* و *الرياضي*، ولكن شريطة عزل هذه المسألة عن السياق كله الذي ليس مختلفاً فحسب، بل مناقضاً له.

وقد بين السيد برانشفيج أن المفكرين، بوصفهما *فيزيائيين*، مختلفين تماماً، وبوصفهما *فيلسوفان* هما متناقضان جذرياً. التشابه الوحيد المشروع الذي يمكن أن نجده يقوم على التمييز الجذري الذي يدافع عنه كل منهما بين الفيزياء كعلم واللاهوت.

الأخرس، الذي لا يمكن التعرف إليه للفضاء والكون المادي، على أنها الكلمة الأخيرة لفلسفة باسكال.

من ناحية ما – الأهم دون شك – تقدم الأمور بطريقة مماثلة في الفلسفة النقدية. فالفضاء شكل من الحدس الصرف، ولا يعلمنا شيئاً عن حرية الإرادة، ولا عن خلود الروح، ولا عن وجود الله ؛ فهو، على العكس، يخفيهما، بتحديده مشروعية معارفنا النظرية بالعالم الظاهراتي للتجربة.

بعد ما قيل، من الصحيح أيضاً أن الفضاء، وحتى بعض مظاهر العالم المادي، يمثلون في فلسفة النقد دلالة أخرى، نحن نرى أنها تشير إلى توجه مختلف، بل مناقض أحياناً. نحن نعلم في واقع الأمر الاقتراح الشهير في خاتمة نقد *العقل العملي* التي تقارب بين السماء المضاءة بالنجوم والقانون الأخلاقي.

" ثمة شيئان يملآن القلب بالإعجاب والتبجيل، متجددان دائماً، وفي نمو على الدوام بمقدار ما يرتبط بهما الانعكاس ويتحقق : السماء المضاءة بالنجوم من فوقي، والقانون الأخلاقي في داخلي. "

كذلك الأمر بالنسبة إلى فصول نقد *الحكم* المكرسة لتحليل الجليل في شكلين : الجليل الرياضي والجليل الدينامي [1].

والحال هكذا، في هذه النصوص جميعاً، الفضاء وكذلك العالم المادي، على الصعيد *النظري* تفصل مباشرة بين الإنسان والله، وتربطه على العكس بالفكرة العملية لله على الصعيد *الجمالي*، وعبره على الصعيد *العملي*.

[1] أضف إلى ذلك أن هذا الأخير (الجليل الدينامي) يقترب إلى حد ما من صورة باسكال في المقطع ٣٩٧، بمقدار ما يدل على كون يمكنه أن يسحقني، لكنه بسحقي سيبقى أصغر وأضعف مني بسبب القانون الأخلاقي الذي في داخلي، والذي سيسمح لي دائماً بمقاومته.

ولهذا السبب علينا أن نتساءل إلى أي حد ما زال لدينا الحق في المقاربة بين المنظومتين اللتين، تصلان، حول نقطة بالأهمية نفسها – جزئياً على الأقل – إلى موقفين متناقضين.

دون أن نلح هنا على مجموع فكر كنط، نشير، مع ذلك، إلى أنه بدا لنا مبكراً قد سيطرت عليها فكرة الكلية، وأن كنط، منذ (Monadologia Physica) عام ١٧٥٦، يفصل الفضاء عن محتواه المادي، وذلك بالتحديد لأن الفضاء كل سابق للأجزاء التي تؤلفه، بينما يتألف محتواه المادي من عناصر مستقلة، تستوعب وحدها تكوين المجاميع.

يعد هذا التمييز أصل التفريق المستقبلي لأشكال الحدس البحت – فضاء وزمان – مع فئات الإدراك في نقد العقل البحت (ليس لأن بوسعنا أن نقسم الفضاء إلى ما لانهاية فحسب، بل أيضاً لأن كل فضاء محدود لا يمكننا أن نتصوره إلا في خلفية الفضاء اللامنتهي الذي اقتُطِع منه).

ومع ذلك، بعودتنا إلى الوراء، يمكننا أن نتبع في أثناء الفترة ما قبل - النقدية تطوراً وبناء تدريجياً لفكرة الكلية التي (بتأكدها على الصعيد الأخلاقي في فكرة مجموعة شاملة للفكر، وعلى الصعيد النظري في فكرة الكون) تظهر أكثر فأكثر كالأساس الممكن الوحيد لإثبات وجود الله. ومع ذلك، وفي الوقت نفسه، تصبح هذه الكلية، التي *كانت* موجودة في نقطة البداية، تدريجياً ما ستصبح عليه في فلسفة النقد : كليَّة ممكنة، علينا أن نؤمن بواقعيتها، وأن نساهم في تحقيقها بأعمالنا لأسباب مؤكدة عملياً. إن تحول الفترة ما قبل - النقدية إلى الفلسفة النقدية ما زال يعبر عنه في حاشية في *المقالة لعام ١٧٧٠* [١]

[1] كنط، المقالة لعام ١٧٧٠، باريس، فران، ١٩٥١، ص٦٧-٦٨.

لنقل أيضاً إن الكتابات التي نشرت بعد وفاته (التي يصعب تحديد تاريخها) تحتوي عدداً من المقاطع التي تقارب بين الفضاء والألوهية.

إن الصلة في الفترة النقدية التي يعبر عنها في الشعور بالجليل، ويربط إدراك الفضاء بفكرة ما فوق المحسوس، يبدو أنه موضوع أساسي لفكر كنط يمكننا أن نتبعه بعد هذه الفترة، منذ الأعمال الأولى للفيلسوف حتى كتاباته الأخيرة.

ولكون مقولة الكلية كانت مع ذلك مشتركة بين فلسفتي باسكال وكنط، يبقى أن نتساءل لماذا جعل كنط من الفضاء، وأحياناً من الزمن، أحد أشكال التعبير المفضلة لهذه المقولة، وهذه ليست حالة باسكال كما نعتقد. ومع أنه ليس من السهل إعطاء جواب على نحو مؤكد، نحن نرى أن ثمة نوعين من الاعتبارات يمكن أن يقاربا هذا الجواب.

١) يتعلق النوع الأول بالبنية الداخلية، انسجام منظومة كنط. لأنه بمقدار ما وضع كنط – وهذه إحدى الفوارق الهامة التي تفصله عن باسكال - في مركز منظومته التعارض بين الشكل والمادة، وحيث وجد في نقد العقل العملي علاقة بين المعطى الشكلي للقانون الأخلاقي والمسلمة العملية لوجود الله، كان من الطبيعي أن يبحث أيضاً من جهة عن علاقة بين الكليات الشكلية للحدس البحت (أي الفضاء والزمن) و كلية الكون التي تنزع نحوه مقولات (*catégories*) الإدراك دون أن تتمكن أبداً من تحقيقه، ومن جهة أخرى فكرة الألوهية التي لا يمكن أن تكون في المنظومة إلا عملية، وهي علاقة إذا لم تكن مطابقة، على الأقل هي مشابهة للعلاقة التي تمكن من دراستها على الصعيد العملي بين القانون الأخلاقي ووجود الله.

٢) علينا أن نضيف إلى هذا عاملاً تاريخياً بحتاً. ففي عصر باسكال، كان فضاء العلم الفضاء الديكارتي، بينما كان في عصر كنط فضاء نيوتن. يكفي أن نتذكر التعبير الشهير (*Sensorium Dei*) لكي نتصور كل النتائج التي يجرها هذا التمييز. مما لا شك فيه أن كنط رفض على نحو قطعي فكرة نيوتن عن فضاء واقعي قد يكشف لنا وجود الله وتدخله الفاعل، لكنه مع ذلك خضع لتأثير تيار كامل لأفكار نجد التعبير عنها في مراسلات لايبنز وصاموئيل كلارك. يكفي أن نقرأ الدراسات الجميلة للسيدة هيلانة ماتساجر [1] لنرى إلى أي حد شكلت فيزياء نيوتن انعطافاً في العلاقات بين الفيزياء واللاهوت، بتأكيدها وجود قوة لا يمكن لديكارتي منطقي أن يتصورها بدقة، هي الجاذبية، ووجود الفضاء المطلق، والضرورة لدى الله في تصحيح الكون باستمرار بواسطة نفخ الطاقة التي تملأ هذا الفضاء.

فإذا كانت فلسفة ديكارت تبدو لباسكال، وفي وقت لا حق لكل مؤرخ ديالكتيكي للفلسفة كفلسفة ملحدة، بفصلها إله الفضاء عن العالم المادي، وبتركها ما يتعلق بالمادة فقط علاقة قابلة للنقاش مع الزمن، فإن فيزياء نيوتن رأى فيها أغلب معاصريه عودة إلى اتحاد الفيزياء واللاهوت، أما كنط فبمقاربته بين الله والفضاء، لم يفعل سوى تكرار الأفكار التي عبر عنها كلارك، والتأسيس لها فلسفياً، كما عبر عنها مفكرون آخرون درسوا في السيدة ماتسجر، وبوجه الاحتمال العديد من المعاصرين الآخرين.

[1] هيلانة ماتسجر : الجذب الكوني والدين الطبيعي لدى بعض مفسري نيوتن الإنجليز، ٣ أجزاء، باريس، هيرمان، ١٩٣٨

الفضاء الديكارتي يخفي الله، لأنه موحد، ولا صفات له، وعقلاني كلياً. أما فضاء نيوتن، الذي يعيد تأكيد وجود مكانين يختلف أحدهما عن الآخر، ويحتوي على كون مرتبط بصلة – حتى أنشتاين - لا عقلانية بقوة بالجاذبية، تكشف على العكس وجودَ الله للإنسان الذي يريد أن يفهم الواقع. كذلك بالنسبة إلى الفلسفتين المتقاربتين، اللتين كانتا تؤكدان معاً استحالة إثبات وجود الألوهية نظرياً، والضرورة المطلقة في التسليم بها لأسباب عملية، كما كانتا تؤكدان أيضاً الحاجة إلى البحث داخل العالم المادي، البيولوجي والتاريخي، عن كل الأسباب المشكوك فيها نظرياً، لكنها محتملة لتبرير هذه المسلمة، وجدت هاتان الفلسفتان سبباً عملياً مماثلاً، واختلفتا على العكس على صعيد الفضاء، ليس لأنهما تملكان موقفين فلسفيين مختلفين، بل لأنهما قابلتا علمي فيزياء مختلفين، يقوم كل واحد منهما على إطار التصور البدائي الكلي نفسه بوظائف متناقضة.

قبل أن نختم هذا الفصل، نجد من المفيد بمكان أن نشير أيضاً إلى مظهر مهم فلسفياً للفرق بين فيزياء باسكال وفيزياء ديكارت، وهو مظهر لا يتعلق بالله، بل بمسألة مرتبطة بالفردية.

نحن نرى في واقع الأمر أن المسألتين مرتبطتان حتماً، وأن الفلسفتين الذريتين اللتين تدفعان الفردية إلى أقصاها، إلى حد، كما ذكرنا سابقاً، تلغي على حد سواء *المجموعة* و *الكون* ؛ والفرد الذي لا يستطيع أن يستند إلى أي واقع تصاعدي لا يمكنه أن يبرر إلا بمقدار ما يصبح فرداً نموذجاً، ويضيع بهذا نفسه كل طابع خاص.

وكأننا نستعيد عاملاً مشتركاً حين نذكر أن الأجسام في الفيزياء الهندسية لديكارت لا تملك واقعاً خاصاً بها إلا في الظاهر، لأنها منفصلة عبر الحدود الرمزية نفسها في قلب الرحابة ذاتها. ولكننا رأينا من قبل أن الأهم أن

نذكر أن الوضع مطابق بالنسبة إلى النفوس، المتشابهة المشروعة، بما أن الصفة الوحيدة لها هي العقل، وأن " القدرة على الحكم والتمييز بين الصواب والخطأ، ما نسميه تماماً حسن التصرف أو العقل، هي على نحو طبيعي متساوية لدى جميع البشر.

في الأساس، لا توجد الفردية في المنظومة الديكارتية إلا باتحاد الروح والجسد، أي بالمظهر الوحيد للواقع الفعلي، المؤكد، لأنها معطى، لكنه مع ذلك غير مفهوم بالنسبة إلى ثنائية نقطة البداية.

على العكس من هذا الموقف، بالتمييز بين الفضاء الفارغ للمادة، يحافظ باسكال على الفردية حتى

في الجسم المادي ؛ وسبق أن رأينا أنه يقوم بذلك أكثر على الصعيد البيولوجي والإنساني.

وهكذا، نجد في هذا الفصل المكرس للمخلوقات الحية والفيزياء أساس المفارقة (*contreverse*) البستمولوجي، على الصعيد الأنطولوجي، الذي سنحلله في وقت لاحق بين موقفين فلسفيين، أحدهما لديكارت، الذي بمتابعته حول هذه النقطة تقليداً ألفياً، لم يكن يقر بعلم إلا في المجال العام، بينما الآخر، أي : موقف باسكال، فقد فتح عهداً جديداً في تاريخ الفكر الفلسفي، هو على الأقل فرض معرفة منهجية وصارمة للفردي إذا لم يكن إقامة الواقع والإمكانية لذلك.

الفصل الثاني عشر

المعرفية (البستمولوجية)

إن المشاكل البستمولوجية التي يقابلها المؤرخ عندما يتناول *الخواطرَ* متعددةٌ، كما في أي مذهب فلسفي آخر، ونحن لا ندعي أننا سندرسها في بضع صفحات من فصل. سنكتفي إذن بفحص ثلاث منها نجدها مهمة بوجه الخصوص، بذاتها، كما في علاقتها بالتطور اللاحق للفكر الفلسفي. مثل :

أ) مشكلة معرفة الفردي ومقولة الكليَّة.

ب) المقولة، والمقولة الضد، ومشكلة الحقائق المتعارضة [1].

ت) الوعي و " الآلة "، ومشكلة العلاقات بين الفكر والعمل.

---

[1] الطريحة والنقيضة والتحقق في جدل هيغل ـ المترجمة

في محاضرته في بروكسل : " *العمل المأجور ورأس المال* "، قدم ماركس تحليلاً أثار بعد ذلك نقاشاً فلسفياً طويلاً.

" يتألف رأس المال من مواد أولية، وأدوات عمل، وأغذية من أنواع مختلفة تُستخدم في إنتاج مواد أولية جديدة، وأدوات عمل جديدة، وبعناصرها الجديدة. وهذه العناصر كلها من إبداعات العمل، ومنتجات العمل، و*العمل المتراكم*. هي رأس المال الذي هو العمل المتراكم الذي يُستخدَم في إنتاج جديد. هكذا يتحدث الاقتصاديون. من هو العبد الأسود ؟ رجل من العرق الأسود. إن شرحاً يساوي الآخر.

الأسود أسود. لكنه في ظروف ما فقط يصبح عبداً. إن آلة النسيج هي آلة تُستخدَم في النسج، لكنها في ظروف ما فقط تصبح *رأس مال*، فإذا عزلت عن هذه الظروف فهي رأس مال بقدر ما الذهب عملة بذاته، أو السكر سعر السكر. "

بتعليقه على هذا النص – وعلى نصوص أخرى مماثلة – استخلص جورج لوكاتش بعد ذلك في سلسلة من الدراسات جُمعت في وقت لاحق في كتاب [١] له أهميته البستمولوجية.

وواقع الأمر أنه يفرض للمرة الأولى في مجال العلوم الوضعية [٢] التأكيد على مسار جدلي يعارض بصرامة المسار الذي ما زالت العلوم الفيزيائية والكيميائية تستخدمه حتى يومنا هذا.

[1] جورج فون لوكاتش : (Geschischte u Klasseneicusstein)، ص ٢٦٧
[2] قام هيغل بذلك من قبل على صعيد التحليل النفسي.

ففي هذه العلوم، يتطور الفكر باستخدامه بالطبع منظومة من الفرضيات، من الحدث الفردي التجريبي إلى القانون العام الذي يحكم كل الظواهر من النموذج نفسه.

بالمقابل، إن تطور المعرفة في مجال التاريخ لا ينطلق من الفردي إلى العام، بل من المجرد إلى المحسوس، وهذا يعني من الجزء الفردي إلى كل نسبي (فردي هو أيضاً)، ومن الكل إلى الأجزاء.

أما بالنسبة إلى الباحث، فدلالة الحدث الفردي لا تتعلق في واقع الأمر، لا بمظهره المحسوس المباشر – وهنا يجب ألا ننسى أبداً أن المعطى التجريبي مجرد برأي المؤرخ – ولا بالقوانين العامة التي تحكمه، بل بمجموع علاقاته مع كل اجتماعي وكوني يقع ضمنه.

فالسيارة (الحافلة) سيارة، لكنها في سياق معين فقط تتحول من أداة استخدام إلى رأس مال صناعي أو تجاري، من دون أن تغير مع ذلك مظهرها المحسوس. كذلك الأمر عندما يشتري امرؤ حذاءً ويدفع ثمنه مبلغاً من المال، لكن معنى هذه الظاهرة وقوانين تطورها مختلفان كلياً، باختلاف " النظام الاقتصادي " الذي يحصل فيه هذا الحدث، من اقتصاد حر أو اقتصاد اجتماعي مخطط له، ومن اقتصاد سلم أو اقتصاد حرب، الخ.

سيكون من الصعب مضاعفة الأمثلة إلى ما لانهاية (إذ قدمنا بعضاً منها ذات الطابع الفلسفي والأدبي في الفصل الأول من هذا الكتاب)، المهم أن نستخلص النتائج المنهجية، لاسيما البستمولوجية التي تحتويها هذه الأمثلة.

هذه النتائج عديدة، ومع ذلك نذكر منها اثنتين نرى أنهما الأهم لذاتيهما، ولدراسة فكر باسكال على حد سواء.

أ) وجود نوعين من مسارات الفكر يُطبَّق كل واحد منهما على أي غرض، لكن أحدهما يبرَّر تقريباً على الدوام في العلوم الفيزيائية

والكيميائية، ونادراً جداً بالمقابل، ولمعارف ضعيفة بوجه الخصوص في العلوم الإنسانية (كبعض الحقائق في علم الاجتماع وعلم الاقتصاد الشكلانيين (الصوريين). انظر بهذا الخصوص ماركس في *نقد الاقتصاد السياسي*، التمهيد، بينما تبرَّر الأخرى تقريباً على الدوام في العلوم الإنسانية، ونادراً جداً في علوم الطبيعة (الجيولوجيا، والبيولوجيا، الخ.)

بذهاب الأولى من *الفردي* إلى *العام* تبقى دائماً مجردة (فطبيعة الفيزيائي والكيميائي تجريد مشروع وضروري للعمل التقني للبشر، لكنه تجريد. وواقع الأمر لا يوجد قانون لا زمني لوقوع الأجسام، بل فقط ثمة هذا الحجر أو ذاك الذي يقع في ظروف تاريخية وزمنية محددة، لا تتم بوجه العموم مع ذلك الفيزيائي).

أما الثانية فتنطلق من *المجرد* إلى *المحسوس*، وهذا يعني من الأجزاء إلى الكل، لأن المعرفة المجردة للأحداث الخاصة تتجسد بدراسة علاقاتها في المجموع، والمعرفة المجردة النسبية تتجسد بدراسة بنيتها الداخلية، ولوظائف الأجزاء وعلاقاتها [١].

ب) عندما لا يكون المقصود المعرفة المجردة لقطاع الكون (غير الموجود بذاته في واقع الأمر)، الذي لا يمكنه أن يكون نفسه

[1] في المقدمة المنهجية المذكورة سابقاً للمخطوط الذي نشر بعد وفاة ماركس، نشرت حديثاً، نقرأ المقطع التالي :
" إذا لم يكن هناك إنتاج بعامة، لن يكون هناك إنتاج عام. فالنتاج دائماً فرع خاص من الإنتاج –كالزراعة، وتربية الحيوان، والصناعة، الخ –أو كلية. ولكن الاقتصاد السياسي ليس تقنية. سندرس في وقت لاحق العلاقات بين الحتميات العامة للإنتاج، ومستوى اجتماعي ما منحه تطور أشكال الإنتاج مع الأشكال الخاصة للإنتاج.
وأخيراً، ليس الإنتاج كذلك خاص فقط، لأنه دائماً شكل اجتماعي ما (corps social) موضوع اجتماعي فاعل في كلية أكبر أو أصغر من فروع الإنتاج. أما العلاقة بين الوصف العلمي والحركة الفعلية فلا مكان لها هنا. هو إنتاج بوجه العموم. وفروع خاصة للإنتاج ". (ل. غولدمان، ص ٧٠٨)
يمكننا بشرح محتوى هذه الأسطر القليلة، أن نطرح جزءاً من الأفكار الأكثر أهمية للمنهج الدياليكتيكي.
بينما لا يمكننا أن نقوم بذلك هنا للأسف.

موضوعاً للمعرفة أو العمل، قطاع يشكل غرض العلوم الفيزيائية - الكيميائية، ولكن للواقع *الملموس*، التاريخي والاجتماعي، لا يتحقق وعينا من الخارج بل من الداخل. لأننا نحن جزء من كل يجب دراسته، ولهذا تكون معرفتنا بهذا نفسه واقعة حتماً في منظور ما خاص، ناتج من موقعنا من الكل [١].

ولهذا، من العبث أن نتحدث اليوم [٢] عن معرفة موضوعية *دون إضافة* التاريخ والمجتمع. لا يمكن لمفهوم الموضوعية أن يأخذ في هذا المجال معنى *إيجابياً*، يمكن *السيطرة عليه*، وقابلاً للفحص إلا إذا عبر عن درجة نسبية من *الموضوعية*، بالنسبة إلى المذاهب أو طرائق التحليل الأخرى التي وُضعت هي أيضاً في أبعاد جزئية مختلفة.

كما يجب أن نضيف - وحول هذه النقطة يتجاوز الفكر الجدلي بالتحديد كل فلسفة تراجيدية – أن الإنسان بوصفه فاعلاً لا *مشاهداً* داخل المجموع الإنساني والاجتماعي، وبوصف التعبير عن فكره هو أحد أشكال عمله – الأكثر فاعلية – ، فإن مسألة معرفة البعد النظري للواقع الاجتماعي الذي يبلغ أعلى درجة من الموضوعية، ليست مسألة *فهم أوسع وأدق* فقط بل أيضاً، وأحياناً في المقام الأول (مع أن الأمرين وثيقا الصلة ولا يمكن الفصل بينهما) مسألةَ علاقة قوى، وفاعليةَ فعل مجموعة اجتماعية جزئية لتغيير الواقع التاريخي على نحو يجعل مذاهبها صائبة ؛ لأن التأكيدات المتعلقة بالإنسان والواقع الاجتماعي بالنسبة إلى الفكر الجدلي لا تكون صائبة أو

[1] انظر بهذا الخصوص غولدمان : *العلوم الإنسانية والفلسفة*.

[2] في مجتمع لا يكون فيه منافسات أساسية بين مختلف المجموعات الاجتماعية الجزئية (طبقات، أمم، الخ.)، ربما يكون بوسعنا أن نتحدث عن موضوعية العلوم الإنسانية، المماثلة لموضوعية العلوم الفيزيائية-الكيميائية. (انظر غولدمان: *العلوم الإنسانية والفلسفة*).

خاطئة بل تصبح كذلك، وذلك بسبب لقاء العمل الاجتماعي للبشر مع بعض الظروف الموضوعية، والطبيعية، والتاريخية.
كان لا بد من هذه المقدمة لفهم دلالة بعض نصوص باسكال وأهميتها التي سنفحصها الآن.

بدهي أن جزءاً من الأفكار التي قدمنا لم يكن يصل إليه أي فكر تراجيدي. ولأنه ثابت، وغريب على كل فكرة للتطور، تسيطر عليه مقولة الكل أو اللاشيء، لم يكن يستطيع في واقع الأمر أن يقيم فكرة درجة *الموضوعية*، ولا فكرة *العمل الإنساني* الذي كان يحول الخطأ إلى صواب والصواب الحالي إلى خطأ مستقبلي ضامناً بذلك التطور.

كما يبدو لنا من المهم على حد سواء أن نؤكد أننا نرى لدى باسكال، وذلك بطريقة واعية تماماً ومعلنة، فكرتين أساسيتين أخريين من البستمولوجية الجدلية، هما :

أ) كون كل معرفة مشروعة للواقع الفردي يفترض مساراً لا ينطلق *من الخاص إلى العام، بل من الجزء إلى الكل، وبالعكس.*

ب) الاستحالة بالنسبة إلى الإنسان في الوصول إلى معرفة هذه الطبيعة التي تكون مشروعة بوجه الإطلاق بسبب وضعها الأنطولوجي، لكون الموضوع المعروف نفسه جزءاً مكملاً *لكل* يحدد دلالة *الظواهر والمخلوقات الخاصة.*

يكفي أن نذكر بأن النصين المذكورين قبلاً في الفصل الأول للفقرة ٧٢، لكي نفهم إلى أي درجة

يحدد الفكر الفلسفي لباسكال ولادة البستمولوجية الديالكتيكية.

" لو درس الإنسان نفسه أولاً لتبين له كم هو عاجز عن مجاوزة هذا الدرس. كيف يمكن للجزء أن يعرف الكل ؟ - قد يطمح على الأقل إلى معرفة الأجزاء التي تتناسب معه – على أن أجزاء الكون جميعها هي من العلاقة والترابط بحيث أرى مستحيلاً معرفة أحدهما دون الآخر ودون معرفة الكل.

وإذ كانت جميع الأشياء مسبِّبة ومسببَّة، مساعِدة ومساعَدة، مباشرة وغير مباشرَة، وكانت جميعها

مرتبطة برباط طبيعي غير محسوس، يربط أبعدها وأكثرها اختلافاً، فإني أجزم باستحالة معرفة

الأجزاء دون معرفة الكل، أو معرفة الكل دون معرفة الأجزاء بوجه خاص. "

لا يمكننا أن نقلل من أهمية هذين النصين. مما لا شك فيه أنهما لا يعبران عند باسكال عن برنامج لمعرفة جديدة جدلية وملموسة للوقائع الفردية والتاريخية، بل هما على العكس استنتاج لاستحالة معرفة كهذه. صحيح كذلك أن باسكال، للتأكيد على هذه الاستحالة، يصوغ بوضوح الفكرة الأساسية التي يجب أن تُبنى عليها هذه المعرفة، والتي عليها ستبنى بالفعل في اليوم الذي سيعطيها هيغل وماركس مكانة العلم الوضعي : عبور *الأجزاء إلى الكل، والكل إلى الأجزاء*.

منذ أرسطو حتى ديكارت، كان هناك مبدأ شامل يدير المعرفة الحقيقية : لا علم إلا في العام، وستقام مع هيجل وماركس المعرفة الديالكتيكية للكلية الفردية. بين هذين الأقصيين لا تكمن أهمية باسكال وكنط في التأكيد على استحالة معرفة كهذه، بل لأنهما فرضا هذه المعرفة على الأقل، ولأنهما

عبَّرا عن وعيهما ضمنياً إلى حدود كل علم من نموذج الرياضيات أو الفيزياء.

لن نفهم جيداً نقد باسكال لديكارت إذا لم نر أنه لا يقع داخل الفكر العلمي للفيزيائي، كما يقع على صعيد فرض معرفة من النموذج الجديد، الذي يضم، على الأقل الوقائع الفردية، إذا لم نقل الوقائع التاريخية (إذ لم يكن باسكال يفكر فيها بوجه الخصوص)، وبالنسبة إلينا الوقائع، كالإنسان، والعدالة، واختيار الحرف، وفكر الفلاسفة، الخ.، وإلى حد ما الحياة العضوية، الخاضعة بوجه الاحتمال لمبدأ مقارب.

كذلك، وعلى الرغم من ضعف الأهمية التي يوليها باسكال للبستمولوجيا، بالقياس إلى نظرية الأخلاق والدين بوجه الخصوص، ليست الفقرة ٧٢ بالطبع النص الوحيد الذي نرى فيه فكرة منهج خاص لمعرفة الوقائع الفردية ومقولة الكلية، مع أنه برأينا النص البستمولوجي الأساسي لباسكال.

ثمة أيضاً فقرتان (٦٨٤ و ١٩ [1]) تتصلان

بالتعبير الكتابي للأفكار. لن نلح عليهما لأننا ناقشناهما من قبلُ، في الفصل الأول من هذا الكتاب، والفقرة (١) عن الفرق بين الذهن الهندسي والذهن المرهف.

[1] " تناقض. لا نستطيع أن نحسن وصف هيئة ما لم نجعل جميع تناقضاتنا متناقضة، ولا يكفي أن نتتبع سياق المزايا المتوافقة دون أن نوفق بين أضدادها. ولكي نعي معنى مؤلف ما، يجب التوفيق بين المقاطع المتعارضة جميعاً.

ولكي نتفهم الكتاب المقدس، وجب أن نعتمد معنى تتفق عنده جميع المقاطع المتعارضة. ولا يكفي أن نعتمد معنى يأتلف وعدة مقاطع متوافقة، بل معنى يوفق حتى بين المقاطع المتعارضة.

كل مؤلف يتوخى معنى تتآلف معه جميع المقاطع المتعارضة، وإلا لما صح أن يكون قد توخى معنى قط. ولكن هذا القول لا يصح في الكتاب المقدس وفي الأنبياء الذين كانوا ولا ريب على جانب عظيم من التبصر. فيجب إذاً أن نبحث عن معنى تتوافق معه الأضداد جميعاً. " (المقطع ٦٨٤)

" آخر ما تجده عندما تعمل عملاً، معرفة ما يجب أن تبدأ به. " (الفقرة ١٩)

لقد لاحظ برانشفيج من قبل التناقض الظاهر بين الفقرتين الأولى والثانية اللتين تحدث إحداهما الأخرى عن الهندسة ليعارضها حيناً بالذهن المرهف حيث المبادئ " دقيقة ومتعددة "، وفي أحيان أخرى، على العكس، بالمبادئ التي تدرس " مفاعيل الماء التي ترتكز على مبادئ قليلة "، بينما الهندسة " تشتمل على عدد كبير منها ".

نحن نعتقد معه أن الفقرة (٢) تعارضُ الهندسة بالفيزياء، بينما تقع الفقرة (١) في مستوى آخر. لكن هذا المستوى يبدو لنا بالتحديد معرفة الفردي، المتعارضة مع المعرفة المعمِّمة، التي تعطي الفقرة (١) غاية أخرى، غير التفسير السيكولوجي (النفسي) البحت، الذي يسمح بربطه بالفقرات ٧٢، و ١٩، و ٦٨٤، و٧٩. ولما كان النص ليس مشاركاً بوجه الإطلاق، نقدم هذا التفسير كفرضية تبدو لنا محتملة بقوة، لكنها ليست مؤكدة [١] .

تبقى لنا أخيراً الفقرة ٧٩ التي نحن مضطرون للعودة إليها الآن، وإن كان في ذلك تكرار لما سبق، لأنه يقع في آن معاً على صعيد الواقع البيولوجي، وعلى الصعيد البستمولوجي للمعرفة.

ثمة استنتاج مفارق إلى حد كبير، في واقع الأمر، يفاجئ على الفور مؤرخ البستمولوجيا. فالتجريبية والعقلانية، أي الموقفان الفلسفيان الأكثر فردية اللذان يريدان بناء الحقيقية ونظرية الأخلاق انطلاقاً من الحساسية أو العقل الفرديين، هما أيضاً موقفان فلسفيان يقودان أخيراً إلى نتائج تترك أقل مكان أنطولوجي للفردي، وأكثر من ذلك، العقلانية، أي المذهب الأكثر فردية كلياً (بما أن الإحساس يفترض أيضاً "معطى") يقود، لدى ديكارت وسبينوزا إلى أشكال النفي الأكثر جذرية للفردية.

[1] كذلك، وإذا افترضنا أن تفسيرنا مشروع، سيكون علينا أيضاً أن نضيف أن كتابة المقطع ١ يجب أن يكون قبل ذلك بوجه الاحتمال، لأن العلاقة بين الفردي والفكر المعمم لا تشرح إلا في المقاطع الأربعة الأخرى التي ذكرنا.

نحن نعلم أن هندسة الفيزياء في الديكارتية (*géométrisation*)، تقليص الأجسام إلى الرحابة، يرفع عنها في النهاية (في المقام الأخير) كل وجود فردي، كما نعلم أن الأرواح – ما عدا اتحادها مع الأجسام – يمكنها بصعوبة أن تتمايز، لأنها إذا عكست جيداً، فعليها أن تعكس جميعها الشيء نفسه، وأخيراً لا يوجد مجال خاص في الحياة منعزلاً عن الرحابة، كذلك الفردية لا مكان لها في الفلسفة الديكارتية إلا عبر الإنسان، وعبر اتحاد الروح والجسد، وعبر الأهواء والأخطاء التي تولدها، أي : في أعمال ديكارت، عبر ما كان الأصعب فهماً على العقلانية اللاحقة. (إن أحد خطوط استمرارية الديكارتية هو مع ذلك الإنسان " الآلة "، ومادية القرن الثامن عشر).

إن الاعتراف الحقيقي بالواقع الأنطولوجي للفردي يبدأ بالفلاسفة الذين يتجاوزون الفردية، فباسكال الذي يرى " الأنا مكروهة "، سيقوم بالخطوات الأولى نحو نظرية معرفة الأحداث الفردية، أما هيغل وماركس، منظِّرا الفكر المطلق والتاريخ كتعبير عن القوى المشتركة، فسيؤسسان النظرية نهائياً،

كما يعلمان أن هذه الصيغة في المعرفة تطبق في المقام الأول على الوقائع، ليس الفيزيائية بل البيولوجية، ولاسيما الإنسانية.

مما لاشك فيه أن هذه الوقائع ليست " روحانية بحتة "، إذ لا توجد إلا في مخلوقات من لحم ودم، تملك جسماً مادياً، وتخضع لقوانين المادة.

فحين يريد ديكارت شرح حياة الحيوان، وأهواء الناس آلياً، وفي وقت لاحق، ستوسع ميكانيكية أكثر جذرية هذا الشرح إلى الإنسان كاملاً، لن يكون بوسع أي مفكر جدلي (ديالكتيكي) أن ينفي أنه يوجد هنا بعد مبرر إلى حد ما. " مقطع من الفقرة ٧٩ ". تقدم الفيزياء والكيمياء عوناً مؤكداً وضرورياً للبيولوجي، ومعرفة الفيزيولوجيا نفسها في مظاهرها الأقرب إلى الآلية –

انعكاساتٌ شرطيةٌ، انعكاساتٌ بسيطة، الخ. – ذات منفعة كبرى للسيكولوجي (للنفسي) ومنظر الأخلاق.

ولكن هذا العون ليس مشروعاً إلا في حدود ما، إذا تجاوزها يصبح مصدراً للإزعاج والخطأ. يمكن للعلوم الفيزيائية -الكيميائية أن تقيم قوانين عامة للطبيعة الجامدة، وكذلك بعض القوانين العامة المشروعة بالنسبة إلى الأجسام (*organismes*). لكن باسكال وكنط يعلمان كلاهما أن الآلية لن تتمكن من إقامة قوانين عامة لكي تشرح بينة الأجسام الحية، وسيبقى شروحها في هذا المجال مجزئة. كما لن يكون بوسعها أن تشرح أقل حدث إنساني، لا سيما التاريخي الذي لن تكون دراسته ممكنة سوى بوساطة منهج ندعوه بالديالكتيكي (بالجدلي).

فالشرح الآلي يتوقف إذن أمام مجموع الأجسام الحية، وأمام معرفة الأحداث الفردية والمحددة بالزمن والمكان.

يرى برانشفيج في الفقرة ٧٩ التعبير عن كون باسكال رجع عن العلوم كسقراط، ليلتفت إلى الفلسفة الأخلاقية. ونحن نرى في ذلك، على العكس، تحديداً دقيقاً جداً - مازال مشروعاً حتى يومنا هذا – للإضافة الممكنة التي تقدمها مناهج العلوم الفيزيائية -الكيميائية هذه من المحاكمة التي تنطلق من الخاص إلى العام، في العلوم الإنسانية، وبتحفظ أكبر في علوم الحياة نفسها.

قد نجد هنا أحد مظاهر سوء الفهم تجاه لابورت ومدرسته ؛ فبوصفه باسكال بالرياضي أو الفيزيائي، لم يعبر بالطبع عن أدنى شك تجاه قيمة المحاكمة الرياضية أو المسار المنهجي الذي ينطلق من الخاص إلى العام.

مهما كانت الاختلافات كبيرة – وقد أظهرها ببراعة السيدان برانشفيج وكويريه – بين النشاط العلمي للمفكرين، فهي غير موجودة إلا في خلفية

مجموعة أساسية لا تربط أحدهما بالآخر فحسب، بل تربط أيضاً الاثنين بأغلب الفيزيائيين والكيميائيين في عصرهما، فما يهمهما عندما يؤسسان نظريات فيزيائية، هو القانون العام لا الحدث الفردي.

ولكن هذا التحديد لا أهمية له بالنسبة إلى ديكارت الذي يكاد لا ينتبه إليه، بينما يضعه باسكال، على العكس، في مركز تفكيره. مما يسمح له بأن يرى بوضوح أكثر من ديكارت حدود الآلية، وأن يشكل للمرة الأولى، على الأقل الفرض، إذا لم نقل البرنامج والإمكانية الواقعية، والمبادئ الأساسية لنموذج جديد من المعرفة، موجه نحو دراسة الكلِّيات النسبية والفردية.

مما لاشك فيه أن السيد لابورت كان حول هذه النقطة على صواب ؛ فباسكال لم يفكر أبداً في نفي القيمة العملية والنظرية للرياضيات والفيزياء في مجالاتهما، وفي أبعادهما الخاصة. لكن الخواطر ليست اتفاقاً في المنهجية الفيزيائية والرياضية.

وذلك ليس لأن باسكال لم يتآلف مع مشاكل هذه المنهجية، ولم يكرس لها صفحات علينا أن نقلل من قيمتها، ولكن هَم *الفيلسوف* الذي يهيمن كلياً على *الخواطر*، ويخترق حتى الأفكار حول *الذهن الهندسي*

هو بالتحديد إقامة حدود لإضافة هذه العلوم – وكل علم مؤسس من النموذج نفسه - يمكن أن تقدمه لمعرفة الإنسان، حدوداً رسمها باسكال بطريقة مماثلة إلى حد كبير للطريقة التي سنجدها لاحقاً في فلسفة كنط : استحالة إثبات المبادئ الأولى، واستحالة تأليف الآلة، وفهم الإحاطة كلياً بالحياة، لاسيما في المقام الأول، استحالة الوصول إلى معرفة للفردي [1].

[1] إن استنتاج استحالة إثبات المبادئ الأولية يناسب عند كنط استنتاج تبرير " النوع والعدد " في مقولات الحدس الصرف وأشكاله :

" لكن الخاصية التي يملكها إدراكنا في عدم الوصول إلى وحدة التصور *المسبق* إلا عن طرق المقولات، وفقط عبر مقولات من هذا *النوع* بالتحديد وهذا العدد، لا يمكننا أيضاً إعطاء السبب الذي يجعلنا لا نستطيع أن نقول لماذا نملك بالتحديد هذه الوظائف في الحكم، وليس غيرها، أو لماذا يعد الزمن والفضاء المشكلين الوحيدين لحدسنا الممكن. "

قبل أن نذهب أبعد من ذلك، بشرحنا لمبادئ معرفة تنطلق من الخاص على العام، بل من الأجزاء إلى الكل ومن الكل إلى الأجزاء، نطرح هذا السؤال : هل كان باسكال واعياً للعلاقة المميزة بين هذا النموذج من الذهن ومعرفة الأحداث، إذا لم تكن التاريخية، فعلى الأقل الإنسانية ؟

والصحيح أننا لا نجرؤ على تأكيده على نحو قطعي. ومع ذلك، فنحن نرى أن علينا ألا نولي اهتماماً كبيراً للمحتوى الحياتي (البيوغرافي أو السيري) فحسب، بل *البستمولوجي* أيضاً للفقرة ١٤٤ التي تميز بين " العلوم المجردة " و " المعرفة الحقيقية التي يتوجب على الإنسان أن يمتلكها "، ،التي تشير بوضوح إلى الدين، ومجال ثالث ليس *علماً* مجرداً ولا معرفة *أخلاقية*، وهو *دراسة الإنسان*.

هل سيكون تعميماً أن نربط معرفة الإنسان هذه التي ليست إلا علماً مجرداً ولا أخلاقياً، ولا فكراً دينياً صرفاً بالذهن المرهف، وبالمسار الفكري الذي تتحدث عنه الفقرة ٧٢، التي تنطلق من الأجزاء إلى الكل، ومن الكل إلى الأجزاء ؟ نحن لا نعتقد ذلك، وإلا سيكون باسكال في هذه الحالة ذهب بعيداً جداً، بعيداً بالقدر الذي لا يسمح به سوى المنظور اللاتاريخي والتراجيدي، في
إقامة المبادئ الأساسية للمنهج الديالكتيكي [1] .

(كنط : *نقد العقل البحت*، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، ص ١٢٣.)
مما لا شك فيه أن التشابه حول هذه النقطة ليس *دقيقاً*، لكنه يبدو حقيقياً. أضف إلى ذلك أن كنط، لما كان عليه أن يحارب الريبية (التشككية) بوجه الخصوص، فقد أعطى لهذه الاستحالة في تبرير أسس الفكر العقلاني أهمية أقل من تلك التي أعطاها باسكال، التي كانت العقلانية الديكارتية منافسه الفلسفي الأساسي.
أما حول النقطتين الأخريين، فالتشابه دقيق. ونحن نعرف دراسة الفكر البيولوجي في " *نقد الحكم* "، وكذلك فكرة *الحتمية الكلية* التي لا يمكن أن تتحقق إلا بالنسبة " إلى الكل في الواقع "، وهو ليس بالطبع سوى فكرة للعقل وليس حدساً ملموساً، موضوع يتكرر غالباً في " *نقد العقل البحت* ".
(انظر حول هذا الموضوع : غولدمان : *المجتمع الإنساني والكون عند كنط*).

[1] دون شك، هذا التمييز بين العلوم المجردة، ومعرفة الإنسان والحقائق الموحى بها، كان مشتركاً إلى حد كبير بين مفكري القرن السابع عشر. ولكن لا أحد –في حدود معرفتنا – طرح مشكلة معرفة علمية للفردي، معرفة تصوغ الفقرة ٧٢ فروضها ومسارها المنهجي على مستوى سنجده فقط عند هيغل وماركس. كذلك نحن نرى من المحتمل، إذا لم نقل من المؤكد أن باسكال لاحظ العلاقات بين هذا المنهج الذي اكتشفه مؤخراً، وما ستدعوها

ومن ناحية أخرى، قلنا إن الفصل الثاني لباسكال يعود لكونه فهم كيف يستبعد هذا النموذج من الذهن، الذي ينطلق من الأجزاء إلى الكل، وبالعكس، والموجه نحو بنية المجاميع الفردية، يستبعد كل معرفة كلِّية ومشروعة بصرامة.

حول هذه النقطة أيضاً، يرسم باسكال الخطوط الأولى لأساس الفكر الجدلي، لاسيما ما سيصبح في وقت لاحق لدى ماركس وأنغلز نظرية الأيديولوجيات : *فكرة المنظور الجزئي الذي لا يمكن تجنبه*.

لكنه يرسم فقط، ولن يصل أبداً إلى العنصرين الأساسيين الآخرين، اللذين سيصنعان وحدهما من نظريات الأيديولوجيات معرفة وضعية : مفهوم الفكر الاجتماعي، ومفهوم القيمة غير المتساوية والتي يمكن قياسها نوعياً للمنظورات المختلفة.

وبالمناسبة، لا عجب في ذلك، فالمقولة الأساسية لفكر باسكال، بما أنها مقولة الكل أو اللاشيء منذ اللحظة التي لا يمكن لهذه المعرفة في حال من الأحوال أن تصبح حقيقية بدقة، ونهائية، فإن إقامة درجات الموضوعية لم تعد تمثل في أحسن الحالات سوى فائدة ثانوية.

وواقع الأمر، أن باسكال في تأسيسه للبستمولوجيا الجدلية متعلق باستنتاج ضرورة إقامة العلاقات بين الأجزاء والكل. ولاستنتاج استحالة القيام بذلك بطريقة موضوعية صارمة – وفضله كبير بالنسبة إلى زمنه.

بعد ذلك، سيكرس نفسه لمهمة تبدو له عاجلة، هي نقد البستمولوجيات الذرية، التشكيكية منها، والديكارتية بخاصة.

الجدلية في معارضة مع العلوم المجردة بعلوم الملموس، والذي سيحددها تيار ما في الماركسية (لوكاتش) بالعلوم الإنسانية. وثمة علاقة بين الفقرتين الشهيرتين ٢ و ٢ عن الذهن الهندسي والذهن الدقيق، كما ذكرنا سابقاً، وبين الاهتمامات المتعلقة بالروابط بين النماذج الثلاثة للذهن : الرياضي، والمعمم، والجدلي. لكن المشكلة معقدة (حتى يومنا هذا، إذ لا نعرف بعد جواباً مرضياً لدراسة الأجسام، ولا لبعض مظاهر علم النفس) وفي هاتين الفقرتين – انطلاقاً ربما من ميريه وأفكاره الدارجة حوله – يطرح باسكال هذه المسالة في مستوى أقل تطوراً مما عليه الحال في الفقرتين ٧٢ و ٧٩.

فعلى الصعيد البستمولوجي، إن نقد الديكارتية يتم في الأقصيين : أقصى المبادئ، وأقصى الكلِّية – في اللانهايتين، إذا استخدمنا لغة باسكال.

سبق أن درسنا النصوص التي تؤكد : أ) الاستحالة بالنسبة إلى كل عقلانية في فهم إما الأجزاء، أو الكل، ب) الفقرة ٧٩ التي تؤكد أن الآلية ليست سوى وسيلة تقريبية وغير كافية عندما يكون المقصود فهم كلية فردية، سواء أكان ذلك يتصل بالجسم أو بالكون [١] (واليوم علينا أن نضيف : أو بالمجموعة الاجتماعية).

وعلى هذه الانتقادات المتعلقة باستحالة معرفة الكل تضاف استحالة أخرى مكملة، تتعلق باستحالة معرفة العناصر الأولى.

إنه نقد حساس إلى حد تتنازل فيه الاستحالة الأولى عن متطلبات الفكر العلمي، الأساسية فقط في المنظور الجدلي، لكن المفكرين العقلانيين أو التجريبيين كانوا يؤكدون غالباً أن باستطاعتهم تجاوزها دون خسارة كبرى.

---

[1] من الأهمية بمكان أن نضيف أن هذه المشكلة في العلاقات بين الفكر الجدلي وإمكانية فهم الكون ما زالت اليوم تحتاج إلى توضيح. فأغلب المفكرين الجدليين الأساسين، ماركس، ولينين، ولوكاتش لم يناولوها أبداً، مفضلين التقيد بالمجال التاريخي البحت.

ولكن، كان هناك على الدوام في الفكر الماركسي نزعات Mécanistes (ألية) و (كذلك مثالية)، تعود جذورها الأصلية إلى Antiduhring وجدلية الطبيعة عند *أنغلز*. هذا، ويجب أن نستنتج قبلاً أن أنغلز، على الرغم من غياب أقل نزعة آلية (ميكانيست)، في كتاباته التاريخية، فهو يهجر الموقف الجدلي عندما يصل الأمر بالكون في مجمله.

" لا يمكن تصور استمرارية الحركة على نحو كمي فقط، بل يجب أن يصل ذلك على نحو نوعي... " (أنغلز، *جدلية الطبيعة* ، باريس، دار نشر سوسيال ١٩٥٢، ص ٤٤)

" كذلك تتعاقب العوالم المكررة أبدياً في الزمن اللامنتهي ليس سوى المكمل المنطقي لتعايش عوالم لا تحصى في الفضاء اللامنتهي ـ وهو عرض يفرض ضرورته حتى على مفكر متمرد على نظرية yankee draper .

" إن المادة تتحرك في دورة أبدية، دورة...لا شيء أبدي فيها ما عدا المادة في تغير أبدي، وحركة أبدية، *والقوانين التي تتحرك بموجبها وتتغير*" (*المرجع السابق*، ص ٤٢ـ ٤٦).

لا عجب إذاً بعد ذلك أن نستنتج أن الأكثر آلية في الماركسيين الفرنسيين المعاصرين وهو السيد بير نافيل، الذي بخلاف أنغلز يوسع الميكانيكية (الآلية) حتى تشمل علم النفس والتاريخ، فاستعاد بالتحديد هذه الشروح في مداخلته في مؤتمر الفلسفة في ستراسبورغ عام ١٩٥٢.

من النادر في واقع الأمر ما ادعوا التمكن من معرفة الكلية الفردية. فهم يكتفون في أغلب الأحيان بالقوانين العامة للواقع، المؤكدة بالنسبة إلى لعقلانيين، والفرضية بالنسبة إلى التجريبيين.

ومع ذلك فالحالة مختلفة عندما يصل الأمر بمعارف متعلقة "بالمبادئ". فمن خلال منظور باسكال والمنظور الجدلي، الشيئان *لا ينفصلان* دون شك ؛ لأننا لا نعرف الكل، ولا نعرف العناصر أيضاً، وبالعكس. والحال هكذا، في المنظور العقلاني عندما يتصل الأمر بالحقائق الحتمية للعقل، كما في المنظور التجريبي عندما يتعلق الأمر بالأحاسيس أو حتى بالاستنتاجات، بالنسبة

إلى التجريبيين المحدثين لمدرسة فيينا، النقد الجدلي يصطدم بادعاء الحقيقة *العلنية* و *الأساسية*. ثمة نقطة انطلاق أكيدة بالنسبة إلى ديكارت، ومتينة بالنسبة إلى التجريبية ــ إذ لا يوجد نقطة انطلاق ضرورية ومكتسبة *نهائياً* بالنسبة إلى باسكال، أو هيغل أو ماركس [1].

هذا النقد ــ بما فيه المرجع السريع إلى ديكارت ــ لا يمكن أن يُعبر عنه بوضوح أكبر إلا في النص المأخوذ عن الفقرة ٧٢ من الخواطر : " لكن اللا نهاية في الصغر... "

وهي فقرة تنتهي بتأكيد جديد للوقف التراجيدي. " هذه الأطراف تتلامس... "

---

[1] بهذا الخصوص، لا يمكننا أن نمنع أنفسنا هنا من ذكر نقاش غريب أتيحت لنا الفرصة في حضوره بين ممثلين شهيرين للفكر الماركسي والوجودي المعاصر. على الرغم من عدد الأسئلة الكبير التي كان المشاركون يأملون تناولها، إلا أن المناقشة دارت كلها حول مسألة واحدة، مسألة المبادئ الأولى. لأن المفكر الوجودي كان يريد بالفعل قبول أغلب أطروحات theses الماركسية، كفلسفة التاريخ، وصراع الطبقات، ...الخ.، شريطة أن يحافظ من الديكارتية "فقط"على وجود التفكير (المقولة : " أنا أفكر إذن أنا موجود ")، كمبدأ أول للفكر الفلسفي. فكان جواب الماركسي، بوجه حق، أن الاعتراف بهذا المبدأ يعني نفي كل ما تبقى من الماركسية (ما عدا inconséquence عدم الالتزام، وهذا لا أهمية له على صعيد النقاش الفلسفي).
كان ذلك، عام ١٩٤٩، وعلى الرغم من الفروق في السياق التاريخي،النقاش القديم بين ديكارت وباسكال.

يبقى لنا أن نحدد نقطة أخرى يلتقي فيها باسكال من جديد بموقف كنط. فنقد " المبادئ الأولى " شامل ويصلح لكل معرفة، لكنه يتمتع بدلالة مختلفة تعود لكونه يتعلق بالعلوم الشكلية لعلوم الهندسة عند باسكال، والتحليل المتعالي عند كنط ـــ أو بالعلوم المتعلقة بالمحتوى.

لم يضع باسكال ولا كنط أبداً *عملياً* موضع الشك الأول مشروعية المبادئ الأولى للهندسة، والآخر مشروعية مقولات الإدراك. لكنهما لاحظا كلاهما أن هذه المشروعية لكونها تتعلق بالتحديد بهذه المبادئ وهذه المقولات، لا يمكن تبريرها بالنسبة إلى الفكر النظري.

لقد كتب المقطع عن الذهن الهندسي [1] كلياً لكي يثبت براعة الهندسة، مما لا يمنع باسكال، بل أكثر من ذلك مما يجبره، من أجل تجنب أي سوء فهم حول موقفه، على أن يذكر غير مرة أن هذا العلم ليس كاملاً لأنه لا يستطيع أن يثبت مسلماته.

" علي قبلاً أن أعطي فكرة عن منهج أكثر شهرة وتكاملاً، لكن البشر لا يصلون أبداً إليه : لأن ما يتعلق بالهندسة يفوق قدراتنا، ولكن من الضروري أن نقول عنه شيئاً، وإن كان من المستحيل ممارسته. "

" هذا المنهج الحقيقي الذي سيشكل أمثلة من النوع عالي الجودة، إذا كان من الممكن الوصول إليه، سيقوم على شيئين أساسيين : الأول أن لا نستخدم أي مصطلح لم نشرح معناه بدقة من قبل ، والآخر أن لا نتقدم أبداً بأي اقتراح لا يمكننا أن نبرهن عليه بحقائق معروفة مسبقاً ؛ أي : بكلمة واحدة، أن نعرف المصطلحات كلها ونثبت الاقتراحات كلها. "

---

[1] خواطر و ()Opuscules ، دار بر.، ص ١٦٤.

" كذلك، بتقدمنا في الأبحاث أكثر فأكثر، نصل بالضرورة إلى كلمات بدائية لم نعد نستطيع تعريفها، وإلى مبادئ واضحة لدرجة لم نعد نجد ما هو أوضح منها لاستخدامها للبرهنة على هذه المبادئ، ومنها يبدو أن البشر واقعون في عجز طبيعي وثابت في معالجة أي علم كان في نسق نهائي مطلق.

ولكن لا ينتج عن ذلك أن علينا هجر كل نوع من النسق، لأن هناك نسقاً، هو نسق الهندسة، نسق الحقيقة الأدنى لأنه أقل إقناعاً، لا لأنه أقل تأكيداً. "

ومع ذلك ثمة سؤال يُطرَح. كيف يمكن لهذا النسق أن يكون مؤكداً إذا لم يكن مقنعاً، وإذا لم يكن من تأكيد بالنسبة إلى ذهننا (لأنه لا يبلغ سوى أدلة تتعلق دائماً بمبادئ غير مثبتة) ؟

والجواب في الفقرة ٢٨٢ . فتأكيد المبادئ الأولية الشكلية ليس من النوع النظري بل العملي، وهو يتصل بالقلب لا بالعقل [1].

" نعرف الحقيقة ليس بالعقل وحده بل بالقلب أيضاً. وإننا بهذه الطريقة نعرف الأصول الأولى، (...) لأن إدراك المبادئ الأولى (وجود المدى، والزمان والحركة والعدد مثلاً) ثابت ثبات أي معرفة تأتينا عن طريق تعليلات العقل...

" القلب يشعر أن في المدى ثلاثة مقاييس وأن الأعداد لا متناهية... "

---

[1] يعطي السيد برانشفيج –على خطأ برأينا –لهذا المقطع دلالة ديكارتية : " القلب هو الشعور المباشر واستشعار هذه المبادئ ." نحن نرى على العكس أننا في هذا المقطع أقرب إلى العقل الكنطي وإلى رهان باسكال منا إلى استشعار (حدس) ديكارت.

لنذكر بأن باسكال لم يقر أبداً بإمكانية تقليص الفيزيائي إلى الهندسي، وضمنياً إمكانية توسيع التأكيد النهائي عملياً للمبادئ الأولى من المعرفة الهندسية على المعرفة التجريبية.

-٢-

إن دراسة نهائية لبستمولوجية باسكال، بتناولها فرض اجتماع الحقائق المتناقضة، ينبغي عليها أن تحلل النقد المزدوج الذي يقدمه باسكال انطلاقاً من هذا الفرض. نقد العقلانية الذي يقر بوجود المبادئ الأولى والحقائق البدهية المستنتجة أو المبنية بدءاً من هذه المبادئ، ونقد البيرونية التي تعتقد أنها ستستغني عن كل نتيجة، ولا تشعر بفضيحة المفارقة.

على الرغم من الأهمية الأساسية التي لهذا النقد في أعمال باسكال – بما أن فكر باسكال تطور بتعارض مع مونتين وديكارت، كما حدث لكنط في معارضته للعقلانية بوجه العموم ولفلسفة هيوم _ فإننا لن نتوقف عنده هنا، وسيكون في واقع الأمر من السهل على القارئ أن يجده في نصوص باسكال، لاسيما انطلاقاً مما قلنا عنه للتو في الفصل السابق، ومن المخطط الأول الذي رسمناها *للخواطر*.

نحن نرى بالمقابل أن الأهم أن نلح على العلاقة الوثيقة الموجودة بين هذه الفكرة المركزية لبستمولوجية باسكال، التي تقول *إن كل حقيقة لا تكون مشروعة إلا شريطة أن نضيف إليها الحقيقة المضادة*، وهي فكرة مهمة لدرجة أن باسكال يعرف الخطأ (الفقرتان ٨٦٢، ٨٦٥)، والهرطقة (الفقرتان ٩،٨٦٣) وكأنهما إقصاء لإحدى هاتين الحقيقتين، مما يشكل برأينا أحد

التطورات الأساسية التي حققها باسكال في تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي الحديث، والخطوط الأولى لأساسات معرفة علمية للكليات النسبية، أو إذا كنا نفضل مصطلحاً أقل تجريداً، للأحداث والمخلوقات الفردية.

مما لا شك فيه أن باسكال ميز بوضوح – كما سيفعل على سبيل المثال لوكاتش – بين العلوم الفيزيائية -الكيميائية التي يحكمها المنطق التقليدي والعلوم الإنسانية التي يحكمها المنطق الجدلي، لكنه أمر واقع أن أغلب الفقرات التي تؤكد اجتماع الحقائق المتناقضة ترجع إلى المجال البيولوجي والإنساني. أضف إلى ذلك أنه سيكون من الصعب أن نتخيل باسكال وهو يفرض هذا الاجتماع على صعيد المسلمات الهندسية أو القوانين العامة للفيزياء.

وهكذا، بالنسبة إلى باسكال – كما في وقت لاحق بالنسبة إلى هيغل، وماركس، والمفكرين الجدليين كلهم – لا يوجد تأكيد يتعلق بواقع فردي حقيقي إلا إذا أضفنا إليه التأكيد المضاد الذي يكمله. ولاستخدام تعبير شهير لأنغلز نقول : إن المخطط المنطقي للحقيقة ليس " نعم، نعم " و " لا، لا "، بل نعم و لا.

فالكون ليس آلة ضخمة منظمة تماماً، كما هي بالنسبة إلى المفكرين الميكانيكيين (*mécanistes*) منذ ديكارت وحتى لابلاس (انظر الفقرة ٧٧ حول (*chiquenaude*) ديكارت) لكن كلية القوى المتعارضة والمتناقضة تنتج عن ضغطها المستمر عدم وجود شيء ثابت وصلب، ومع ذلك لا يقود عدم الثبات المستمر هذا إلى أي تغيير نوعي، ولا إلى أي تطور [1] (وذلك

[1] لتوضيح الفرق بين الموقفين الفلسفيين لباسكال قبل ١٦٥٧ وبعدها، يكفي أن نقارن المقطع عن الاتفاق حول الفراغ عام ١٦٤٤ الذي يؤكد الفكرة العقلانية لتطور مستمر للإنسانية في المعرفة " يجب أن تعتبر بقية البشر كلهم، خلال القرون، كرجل واحد يستمر دائماً ويتعلم باستمرار " - النفي الجذري لكل فكرة تطور في *الخواطر*.

ينطبق أيضاً على الإنسان، وإلى حد ما الحيوانات) على الرغم من أن باسكال لم يهتم بذلك كثيراً.

أما لدى المفكرين الجدليين في القرنيين التاسع عشر والعشري فالعلاقة بين فكرة التطور، عبر المنافسات وفكرة الكلِّية، تبدو سهلة الفهم، لأن إدخال كل حدث جزئي في الكلية الدينامية للتطور يحدث بالتحديد بعمل النفي (*négativité*) : ولهذا نحن نرى من الأهمية بمكان أن يُستنتَج أن الكلية الثابتة غير معروفة إنسانياً في الفكر التراجيدي لباسكال، فكرة النفي والمقولة الضد (النقيضة) كان لها مكانة أساسية، وغالباً ما نقلص نقد باسكال لفلسفة ديكارت بموقف المسيحي الذي يرفض معرفة العالم باسم المعرفة الوحيدة المشروعة حقاً، معرفة الحقائق التي تهم الخلاص [1]، وهو تقليص للخواطر لا مبرر له قط.

نحن نرى على العكس أن هذا النقد يقع في أغلب الأحيان على الأقل داخل الجهد المبذول في معرفة الحقيقة، إذا لم نقل داخل الفيزياء والهندسة، وأنه يتحدث باسم فرض معرفة صارمة ودقيقة للفردي الملموس. هذا، وحول هذا الصعيد لا يمكننا أبداً أن نقيم " مبادئ أولى" لأن غرض المعرفة نفسه ــ بالنسبة إلى ملكاتنا ــ متناقض، ويجعل كل تأكيد إنساني مشروع وغير مشروع في آن، وكل مبدأ، وكل نقطة انطلاق للفكر الذي يحتاج لأن يكمل بضده الذي قد يرغب بإقصائه أو إلغائه.

[1] كان هذا موقف باركوس –ألم يقم على سبيل المثال بكتابة أفكار بستمولوجية. لم يهمل باسكال في الخواطر العلم الديكارتي. مع أنه لم يعترف له دون شك بأي قيمة في الخلاص ؛ فقد نقد هذا العلم على صعيد قيمته نفسها كمعرفة،مع أنه لم يعترف له، دون شك، بأي قيمة في الخلاص ؛ فقد نقد هذا العلم على صعيد قيمته *نفسها كمعرفة*، وهذا مختلف. والمعارضة التي يوجهها إليه لأنه كان يكتب دفاعاً ويتوجه للملحد لا نراها مشروعة. لم يكن باركوس، وسانجلان... الخ، يهتمون بالعالم، لذا لم يكتبوا دفاعات، وعارضوا فكرة هذا النوع ؛ فتوبة الملحد والهرطقي كانت بالنسبة إليهم ناتجة عن إرادة الله والنعمة الإلهية.

بما أننا لا نملك النية في إتباع باسكال في كل تحليلاته الملموسة التي يجد فيها تعارضاً مع الحقائق المتعاكسة، سنقتصر على ثلاث نقاط نجدها على درجة كبيرة من الأهمية :

١) إن قراءةً، وإن سطحية، *للخواطر* تكفي لنبين إلى أي حد يصعب الفصل بوضوح في أغلب المفارقات التي نصادفها في العمل بين صعيد الأحكام *النافذة* وصعيد السلوك، وأحكام القيمة. أيمكن لهذه الصعوبة أن تشرح بخلط ما في تعبير باسكال، أو بكون باسكال قلص الطابع المفارق للحياة والعالم إلى مجال السلوك، والأخلاق، والإيمان ؟ بالتأكيد لا ؛ فالسبب أعمق بكثير، ويقودنا إلى قلب بستمولوجيتين : بستمولوجية باسكال والبستمولوجية الجدلية، ذلك لأن استقلالية النظري والعملي التي تعد إحدى المزايا الأساسية للمواقف التجريبية، ولاسيما العقلانية، يرفضها على العكس كل فكر جدلي ــ ليس فقط كفرض، بل *كإمكانية* ــ ويُنظر إليها كتقييد غير مقبول، لكن من الصعب أن تتجاوز الفلسفة التراجيدية لكنط [1] .

إن كل محاولة لفهم الإنسان الفردي، أو أي واقع إنساني آخر على الصعيد النظري البحت ــ قد نقول اليوم : كل علمنةscientisme ــ على صواب، وعلى خطأ في آن، صائبة بمقدار ما تستنتج بعض العلاقات الفعلية بين المعطيات، وخاطئة بمقدار ما تفصل بالضرورة المظهر الموضوعي لهذه الأحداث، عن مظهرها العملي، وعن تطورها (وهذا يغني عن القيم والنزعات التي نتيجتها هذا التطور)، ولا يمكنه أن يقيم الدلالة الحقيقية للواقع التي يريد أن يعرفها، ولا حدود لمشروعية الحقائق التي يدعي أنه يرسيها.

على سبيل المثال : " الإنسان يتجاوز الإنسان" تأكيد أساسي للفكر التراجيدي والجدلي لا يمكن لأي دراسة نظرية بحتة، لا تهتم بأحكام القيمة، أن تقيمه.

---

[1] انظر غولدمان : المجتمع الإنساني والكون عند كنط، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٤٨.

دون شك، كان كنط *الذي لا يؤمن بذلك* ــ يولي أهمية مختلفة للدراسة النظرية البحتة للواقع الإنساني، المعزول مؤقتاً عن مظهره العملي.
أما باسكال فقد ميز، *وفضلته* في ذلك التقاليد الأغسطينية، يرفض كلياً كل فكرة فهم عقلاني بحت للإنسان والعالم خارج الإيمان، ويقع هكذا في *جوانب* عدة في مكان متقدم على الخط الديالكتيكي.

انطلاقاً من ماركس، سيستعيد فرض إعادة الوحدة بين الأحداث والقيم من جديد قوته، على الرغم من اعترافنا بضرورة الفصل النسبي من أجل البحث. وسيصبح مؤكداً بقوة في النصوص البستمولوجية الأساسية للأدب الماركسي (ولا سيما *أطروحات حول فورباخ* ، وكتاب لوكاتش : *تاريخ الطبقة ووعيها*).

ولما كنا كرسنا دراسة خاصة حول هذا الموضوع [1] لا نرى من المفيد الإلحاح هنا على المسألة الموضوعية في العلوم الإنسانية، على أهميتها.

لنستنتج، فقط، أن مقولة *الكليَّة* تفرض من بين مقولات أخرى، وفي المقام الأول، فرض نتيجة للنظري والعملي، وذلك باسم فروض المعرفة الحقيقية نفسها، وأنه حول هذه النقطة، كما حول نقاط كثيرة أخرى، عن استعادة التقليد الأغسطيني بعد انقطاع طويل للعقلانية الأكوينية والديكارتية، كان باسكال أحد الأوائل الذين بدؤوا الانعطافة نحو الفكر الجدلي.
٢) سبق أن تحدثنا طويلاً عن الفقرة ٧٩، علينا أن نضيف باختصار أنه يعبر بصرامة أيضاً عن المواقف الديكارتية أمام الميكانيكية : لأنها صحيحة جزئياً (علينا أن نقول باختصار أن هذا يحصل جزئياً بواسطة الصورة والحركة ، لأن ذلك صحيح). وجزئياً خطأ ؛ لأنه يجب أن يكتمل بضده التوجهُ اللازم

[1] انظر غولدمان : " *العلوم الإنسانية والفلسفة* "، المنشورات الفرنسية الجامعية.

(الغريزة، الإرادة، القلب، بالنسبة إلى الفرد، وفي وقت لاحق، عند هيغل وماركس (النفي négativite في التاريخ)، ما إن يكون المقصود إعادة إيجاد الكلية الملموسة و " فناء الآلة ".

٣) أخيراً، من المهم بمكان أن نشير إلى إحدى النقاط الهامة التي حولها تمثل فلسفة باسكال ــ ربما أكثر من الآخرين جميعاً ــ الانعطافة المصيرية في الذرية العقلانية والتجريبية نحو الفلسفة الجدلية.

إنه ظهورٌ في صورة الإنسان، إلى جانب النسقين التقليدي للمحسوس والمدرك، أو بتحديد أكبر لملكتين تقليديتين للإحساس والعقل. لملكة ثالثة تتعرف بالتحديد بكونها تفرض (عند باسكال وكنط) أو تدفع الإنسان (عند هيغل وماركس) إلى تحقيق تركيب للأضداد بعامة، وللملكتين الأخريين بخاصة، ولملكة تجمع في فرضها وفي واقعها المادة والروح، النظري والعملي، لملكة سيدعوها باسكال قلباً أو شفقة، وسيدعوها كنط وهيغل وماركس عقلاً (بمعارضتها بالإدراك الذي سيصبح بالنسبة إليهم ما سيطلق عليه ديكارت والعقلانيون في فرنسا، حتى يومنا هذا، عقل).

نأمل ألا يعارضنا أحدهم بقوله إن في هذا تشابهاً اعتباطياً ؛ فالنصوص واضحة، ونحن نعلم أن وظيفة (*vernunft*) بالنسبة إلى كنط، وهيغل وماركس هي بالتحديد عند الأول البحثُ، وعند الاثنين الأخيرين تحقيقُ اتحاد الأضداد، الكليةُ صعبة البلوغ بالنسبة إلى الملكتين الأخريين. هذا، ويكفي أن نقارب نصي باسكال الشهيرين اللذين ستتاح لنا الفرصة ثانية للعودة إليهما " القلب، لا العقل يشعر بالله. وهذا هو الإيمان : استشعار الله بالقلب لا بالعقل. " (الفقرة ٢٧٨) و " هذان الأقصيان (المقصود اللامتناهيان المتعاكسان) يتلامسان ويجتمعان لفرط ما يتباعدان، ويتلاقيان بالله، بالله وحده. " (الفقرة ٧٢)، ولكي يصبح القلب مرئياً إلى أي حد عند باسكال يملك

تماماً كالعقل عند كنط، وهيغل، وماركس، وظيفةَ فرض تركيب الأضداد (*impérieusement*) وباستمرار، القيمة الوحيدة الحقيقية التي يمكن أن تعطي معنى للحياة الإنسانية الفردية، ولمجموع التطور التاريخي على حد سواء.

هل علينا أن نضيفَ أيضاً أن باسكال لا يملك بالطبع مرادفات هيغل وماركس المتطورة بعد مرور قرنين ؟ وفكرة النقض (*Aufhebung*) ذاتها لهذا التجاوز، التي تحتفظ بجوهر المتجاوز مع التعارض معه، هي على العكس مألوفة وقد عبر عنها ببراعة في سلسلة من المقاطع التي تتصل بالتحديد بالعلاقات بين القلب والعقل، منذ " للقلب حججه التي لا يعرفها العقل " (الفقرة ٢٧٧) حتى " البلاغة الحقيقية تهزأ من البلاغة، ونظرية الأخلاق الحقيقية تهزأ من نظرية الأخلاق... من هزأ بالفلسفة فقد تفلسف حقاً. " (الفقرة ٤) [1]

تماماً، كما في كل تجاوز جدلي، النتيجة هي المقولة، وليست المقولة، إنها *دلالتها الحقيقية*، بالتحديد لأنه تجاوزها، ويختلف عنها بطريقة أساسية. بوسعنا أن نجد عدداً لا يحصى من الأمثلة في أعمال هيغل، وماركس، وأنغلز، والشاب لوكاتش.

مع نهاية هذا المقطع ثمة سؤال يُطرَح على الرغم من كل شيء. لقد عملنا في الصفحات السابقة، وسنفعل ذلك أيضاً في المقاطع القادمة، بخاصة على إظهار ما هو في موقف باسكال اكتشاف نهائي، سيحدد فقط ويشرح

---

[1] في هذا الفقرة ٤، لا نجد كلمة قلب، فباسكال يتحدث فيه عن " الحكم " متعارضا مع " الروح "، ونحن نرى من البدهي أن الكلمة وحدها تغيرت، وأن المقصود الوظيفة نفسها التي تتجاوز أوامر المادة والروح. كما أن الفصاحة الحقيقية، ونظرية الأخلاق الحقيقية، والفلسفة الحقيقية لن تكون بالنسبة إلى باسكال شيئاً آخر غير فصاحة القلب وأخلاقه وفلسفته.

اسمحوا لي فقط بأن أشير إلى أي حد توافق هذه المقاطع بدقة الموقف الجدلي، شريطة بالطبع أن نترجم العقل والروح بـ (Verstand) وليس بـ (Vernunft)، وإلا كان ذلك خطأ في المعنى.

٢٠ يعد الممكن إحدى المقولات الأساسية في الفكر الماركسي، انظر لوكاتش : (Geschichte und Klassenbewusstein)، وجولدمان في : *العلوم الإنسانية والفلسفة*.

بالتطور اللاحق للفكر الجدلي، وهذا العامل المشترك ليس فقط بين باسكال وكنط، بل أيضاً بين باسكال وهيغل، وماركس، ولوكاتش.

ومع ذلك، أليس من شأن تحليل كهذا – مهما كان مبرراً – أن يمحو الخلافات التي لا جدل فيها، وأن يقارب إلى حد مبالغ فيه الموقفين الفلسفيين المختلفين ؟ ألا يخلق خطر الخلط ؟ ألسنا بصدد الوقوع في الخطأ المنهجي الذي أشار إليه ماركس بالتحديد نفسه ؟

والحق يقال إننا لا نعتقد ذلك ؛ فعملنا كلٌّ، ليس علينا أن نفصل فيه بين الأجزاء ؛ هذا، ونحن نرى أننا في أماكن عديدة أخرى أكدنا بدرجة كافية على الخلافات الأكيدة التي تفصل بين الموقف التراجيدي لباسكال والفلسفة الديالكتيكية. ليس فقط لأن في هذه الفلسفة، تقع النتيجة في نسق الممكن [١]، وأن بوسع الإنسان أن يحققه بعمله، بينما هو بالنسبة إلى باسكال الفرض المطلق والذي لا يمكن تحقيقه على حد سواء، مما يجعل الإنسان إنساناً، وظرفه تراجيدياً، أضف إلى ذلك أن مقولة " الكل أو لا شيء " التي تهيمن على مجموع الخواطر تؤدي إلى أن باسكال لا يعطي أية أهمية حقيقية للوقائع الممكنة للنموذج الجديد للفكر الذي خط مع ذلك خطوطه الأولى بعبقرية.

فإذا هو صاغ في الفقرة ٧٢ فرضَ معرفة تستخلص البنية الداخلية للكلِّيات، وإذا حدد بصرامة في الفقرة ٧٩ حدود ميكانيكية ديكارت، لم يكن ذلك أبداً لاستخلاص الإمكانيات الواقعية لشكل جديد من المعرفة سيتناول الكليات الفردية، بل فقط لكي يثبت الظرف التراجيدي للإنسان، وعدم جدوى القيمة الحقيقية لكل معرفة يمكنه أن يحصل عليها، وغيابها.

وهكذا، فإن الفروق بين الموقفين أساسية، ولم نحاول أبداً محوها. يبدو لنا فقط أن باسكال بفهمه للتنافس المكون لكل واقع إنساني، بفرضها في

[1] الممكن إحدى المقولات الأساسية للفكر الماركسي، انظر لوكاتش : " Geschichte und Klassenbewusstein". لوسيان غولدمان : " *العلوم الإنسانية والفلسفة* " ، المنشورات الجامعية الفرنسية.

النتيجة ومعرفة الفردي، يحدد تاريخياً الانتقال من الفلسفة الذرية التجريبية العقلانية من جهة إلى الفكر الجدلي البحث من جهة أخرى، وذلك بإظهار النقاط المشتركة بين فلسفة باسكال وفلسفتي هيغل وماركس، وبها نصل إلى تحديد بشكل ملموس للفروق الهائلة التي تفصل بينهما، علماً بأن علينا لأي سبب كان أن نخفيها أو نضعفها. ولكن، في المنظور الجدلي الذي كتبت من خلاله دراستنا هذه، ليست التشابهات والاختلافات، والتجمع، والتعارض حقائقَ ثابتةً، تعطى مرة واحدة نهائية، على المؤرخ أن ينظر إليها من الخارج، بل هي على العكس عناصر، وأجزاء من كلية ديناميكية يجد نفسه هو ذاته في داخلها، فيجبر نفسه بأقصى حد من الصرامة الممكنة على فهم قوانين تطورها.

منها : لقد عملوا، كما لو كانوا مؤمنين، فتناولوا الماء المقدس، واستتلوا القداديس الخ. وبالطبع، فإن ذلك يجعلك مؤمناً وأبله _ وإن هذا ما أخشاه – ولماذا ؟ أي خسارة تخسر ؟ "

أصيب بور -روايال بالرعب من كلمة " أبله " فحذفها ؛ وآخرون بعد ذلك شعروا بالعار من هذه الفلسفة التي تقترح على الإنسان أن يتحول إلى أبله.

يشير برانشفيج إلى حالة فيكتور كوزان، ويقابله من أجل الدفاع عن باسكال بتفسير يبدو لنا أنه لا يحتاج إلى ضمانة . " يطلب باسكال من الكافر (الملحد) التضحية بعقل اصطناعي، هو ليس بالتعريف سوى مجموع من الأفكار المسبقة ....

أن يصبح أبله، فهذا يعني العودة إلى الطفولة من أجل بلوغ الحقائق العليا التي لا يمكن أن يبلغها أنصاف العلماء [1] .

دعونا نستنتج أولاً أنه حتى من وجهة نظر فقهية ــ لغوية (فيلولوجية) ضيقة، لا يطلب باسكال قط من شريكه " العودة إلى الطفولة "، وهذا مبرر.

بل يجهد على العكس من أجل أن يجعله يفهم المشروعية *الفكرية* لحجة الرهان.

وهو فقط بعد أن يحث على موافقة : هذا واضح (مقنع)... أقر به " تظهر نصيحة " أن يصبح أبله ".

ولكي نفهم معنى هذا المصطلح، يقدم لنا باسكال مرتين إشارة قيمة . على المرء أن يصبح أبله " لتقليص الأهواء". والمقصود إذاً *على أيه حال* العكس تماماً من *العودة إلى الطفولة*، بل المقصود الحفاظ على أعلى المكتسبات الفكرية التي لا يمكن للطفل أن يمتلكها، وتقليص الأهواء التي يخضع لها الطفل أكثر من البالغ الذي أحياناً ــ بل نادراًــ ما يستطيع أن يسيطر عليها.

للوهلة الأولى، يبدو التفسير الديكارتي معقولاً أكثر : يجب أن نقلص الأهواء، وننزع المعوقات، لنسمح *للعقل* بأن يرى الحقيقة في كامل قوتها.

ولكننا، إذا نظرنا إلى النص عن كثب، لن يتضح أن هذا التفسير من السهل الدفاع عنه، وذلك أولاً لأن باسكال، حتى إن تركنا جانباً المكتوب المختلف عليه "*أهواء الحب* "، لم ير أبداً في الأهواء مجرد عقبة أمام الفكر الواضح والمميز. وثانياً، لاسيما أن طريقة الفقرة ٢٣٣ تتعارض مع فكر الديكارتية.

[1] ، ص ٤٦١ Pensées et Opuscules

بالنسبة إلى ديكارت، يجب الكفاح ضد العقبة التي يمكن أن تشكلها الأهواء أمام الفكر الواضح الذي يريد أن يعرف الحقيقة. أما عند باسكال، فعلى العكس، بعد أن يفهم الشريك المظهر الواضح démonstratif لحجته (محاججته)، يرى خطر الأهواء ويطلب منه أن يقلصها بأن يصبح أبله، بقول (....) القداديس، وبتناول الماء المقدس.

يكفي أن نقرأ المقطع الأخير من " *أهواء النفس* " لديكارت، بعنوان : " دواء عام ضد الأهواء "، لكي نرى إلى أي حد يتباعد المنظوران، لا على نحو من الصعب المقاربة بينهما، بل مقارنتهما أيضاً.

بالنسبة إلى ديكارت، لا توجد سوى مشكلة واحدة، مشكلة القلاقل التي يمكن لتأثير الأهواء أن يحدثها في الطريقة المشروعة للفكر، كما يقول لنا إن " الحل الأكثر عمومية والأسهل تطبيقاً ضد كل شطحات الأهواء، هو أننا عندما نشعر بالذنب يغلي في عروقنا، علينا أن نحذر، وأن نتذكر أن كل ما يُقدم للخيال من شأنه أن يُضل النفس و يُظهر لها الأسباب التي تفيد في الإقناع بفرض الهوى أقوى مما هي عليه في الواقع، والأسباب(تلك) التي تفيد في عدم الإقناع (الإقلاع عنه) أضعف مما هي عليه. وعندما لا يقنع الهوى إلا بأشياء تنفيذها يحتاج إلى مهلة، علينا أن نمتنع عن إصدار أي حكم فيها في الساعة الآنية، والتسلي بأفكار أخرى حتى يكون الزمن والراحة هدءا كلياً الانفعالَ الذي في الدم. وأخيراً عندما يحرض الهوى على أعمال حين نلمسها علينا أن نتخذ قراراً في الحال، يتوجب على الإدارة أن تقوم أساساً باعتبار الأسباب التي تعارض الأسباب التي يقدمها الهوى وإتباعها، عندما ما تزال تبدو أضعف [١] "

[1] ديكارت : *دراسة عن الأهواء*، المقالة ٢١١.

الوضع عند باسكال مختلف تماماً ؛ إذ يمكن أن نصوغه بالطريقة التالية :

أ) على الرغم من الأهواء، توصل الفكر إلى إجراء خاص يقود إلى خاتمة مشروعة : هي أن علينا أن نراهن على وجود الله.

ب) الأهواء تدفع الإنسان إلى التصرف بطريقة مناقضة لمعتقداته الفكرية، فتدفعه إلى الرهان المعاكس حول العدم.

ت) للتغلب على هذه المنافسة، يقترح باسكال طريقة، للقيام بأفعال خارجية في التقوى، مما لا يتناسب مع متطلبات العقل، لأنه يفرض رهاناً صادقاً على وجود الله ــ وكذلك مناقض للرغبات التي تخلقها الأهواء (حياة كافرة، غريبة على كل فكرة في التصاعد).

وكما كان دائماً، الوضع مفارق عند باسكال، نحن نعلم لحسن الحظ قبلاً أن هذه المفارقة بالتحديد تجعل الوضع مشروعاً وتسمح بإدخالها إلى مجموع *الخواطر*

إن اللجوء الأكثر طبيعية سيكون بالطبع بالرجوع إلى فقرات أخرى تتحدث عن الأهواء. وهو مسار مفيد هنا ؛ فهذه الفقرات تأتي لتؤيد تفسيرنا.

تحيلنا بعض هذه الفقرات إلى الرهان : " fascination Nugacitatis" 203.

ومقاطع أخرى تصف الوضع الذي حللناه للتو :

" في الإنسان حرب باطنة بين عقله وأهوائه. لو لم يكن له إلا العقل من دون أهواء... لو لم يكن إلا الأهواء من دون عقل...

ولكن بما أن له هذا وتلك فلا يستطيع أن يبقى من دون حرب أو أن يصالح جهة ما لم يحارب الجهة الأخرى. وهكذا فهو أبداً منقسم ومناقض لذاته. " (الفقرة ٤١٢)

ثمة فقرات أخرى تبين لنا القلب، كنتيجة للعقل والأهواء، يقر بخياره معنى الحياة :

" للقلب حججه التي لا يعرفها العقل، تعرف هذا من أمور جمَّة. أقول : إن القلب يحب طبعاً الكائن الكلي، ويحب نفسه طبعاً بحسب ما ينصرف إلى هذا وذاك. ويتصلب على الواحد أو الآخر بحسب اختياره. لقد نبذت أحدهما واحتفظت بالآخر، أتراكما بالعقل تتحابان ؟ " (الفقرة ٢٧٧)

ولكن لا مقطع منها يساعدنا على فهم أننا دون أن نؤمن سنتناول الماء المقدس، ونقول القداديس لتقليص الأهواء.

ذلك أنه في كتاب باسكال، الفقرة ٢٣٣ بالتحديد فريدة، وهي الوحيدة التي تطرح مشكلة الإجراءات التي يجب القيام بها مباشرة انطلاقاً من المواقف النظرية المكتسبة، بحيث علينا أن نفهم أغلب الخواطر الأخرى انطلاقاً من هذه الفقرة، بينما لا تساعدنا هذه المواقف عندما يتصل الأمر بتفسير المشكلة.

يمكننا أن ننحي جانباً وسريعاً تفسيراً أخر، يمكن أن يخطر ببالنا : التفسير الذي لا يرى في هذا النص سوى نصيحة تجريبية، ذكية، لا قيمة لها من حيث المبدأ.

سيكون ذلك إنقاص من شأن باسكال أن نتخيل أنه وضع نصاً يحدث صدمة للوهلة الأولى ــ ودون سبب وجيه ــ في الفقرة ــ المفتاح لكتابه.

لم يبق إذاً إلا أن نحاول أن نفسره بذاته، في ضوء ما نعرفه مسبقاً من منظومة باسكال.

المقصود حتماً الخيار بين الرهان على العدم والإيمان. ولكن الإمكانية نفسها في الرهان على العدم ليست ــ بالنسبة إلى باسكال ــ عارضة ؛ فهي مبنية على الواقع *التاريخي* لهبوط آدم، وعلى فساد قلب الإنسان.

فالإنسان الحالي يجد نفسه منقسماً بين العقل والأهواء ؛ فالعقل إذا تابع بدقة مساره يصل إلى فهم نقصه الخاص، وضرورة البحث عن الله، يصل إلى الرهان، أما الأهواء، فهي على العكس تربط الإنسان بنفسه ؛ القلب في حالته الطبيعية ملكة النتيجة، وهو يدفع الإنسان، وهذا أمر مهم لأنه لا يمكن لأي ملكة أخرى أن تقوم بذلك، إلى تجاوز التناقض وأن يحب في أن الكائن الشامل ونفسه، وأن يحقق أنانية حقيقية تسخر من الأنانية لأننا نفهم أن المرء حين يهب نفسه يمكنه أن يحب نفسه حقاً، وحين يتجاوز الإنسان يصبح إنساناً.

نحن نرى أن هذا يعبر عن معنى الفقرة ٢٧٧ المذكورة سابقاً :

" أقول إن القلب يحب طبعاً الكائن الكلي، ويحب نفسه طبعاً "

ولكن القلب بالتحديد، هذه الملكة في النتيجة، هو من عانى بقوة أكثر من نتائج الهبوط، واليوم لم يعد بإمكانه تحقيق النتيجة : أن يحب الله و نفسه في آن معاً، فيجد نفسه أمام خيار تراجيدي لا يمكن تجنبه، لأنه لا يستطيع أن يحب سوى أحدهما أو الآخر " بحسب ما ينصرف إلى هذا وذاك، ويتصلب على الواحد أو الآخر بحسب اختياره. "

لنحتفظ بهذا التحليل للفقرة ٢٧٧ المهمة برأينا. فإذا كانت مشروعة، وله على الأقل الفائدة في كونها قريبة جداً من موضوعنا، لا توجد بالنسبة إلى الإنسان المعاصر بديل آخر سوى بديل الخيارين : الوجود الحيواني، الذي يهجر التجاوز وحب الكائن الشامل، ووجود تراجيدي يهجر أنا الأهواء والجسد والمنجز الدنيوي.

وهو موقف تؤكده العديد من الفقرات التي سبق أن حللناها، جزئياً وسنحللها أيضاً في هذه الدراسة.

يجدر بنا، إذا أردنا أن نأخذ بالحسبان أصالة مواقف باسكال، أن نقارنها حول هذه النقطة بالحلول الثلاثة الأخرى التي يصل إليها المفكرون المسيحيون الأساسيون في محيطه (الواقعي أو الفكري)، وهي حلول نجدها مجسدة لحسن الظروف في ثلاث شخصيات، تمثل هذه الحلول بخاصة، هي : ديكارت، وأرنولد، وباركوس.

لأن الفكر، بالنسبة إلى ديكارت، واقع مستقل، قادر بنفسه ــ إذا قاوم الأهواء ــ على معرفة الحقيقة، تُطرَح المسألة على صعيد فكري وإداري بحت ؛ فهداية الكافر تعني أن نعلمه التفكير بطريقة صحيحة، ونجعله يكتشف بدهية المحاكمة الديكارتية، لا شيء أكثر، وكذلك لا شيء أقل.

بالمقابل، يعلم باركوس إلى أي حد المسافة بعيدة باتجاه القناعة الفكرية بالإيمان، وأكثر من ذلك، فهو يبالغ بهذه المسافة إلى حد لا يجد فيه أي عمل، يمكن للقناعة نحو الإيمان ؛ فالفكر بطبيعته نفسها فاسد، وعاجز عن معرفة الحقيقة.

وحده الإيمان يسمح بالتفكير بطريقة صحيحة. إنه الموقف القديم للقديس أغوسطينوس : " آمن لكي تفهم "، مدفوعاً إلى أقصى حد. ولكن في هذا المنظور من المستحيل أن يكتشف الكافر بقواه الحقيقية، وعبرها الإيمان، لأنه يجب أن يمتلك أولاً الإيمان لكي يعرف الحقيقة. كذلك فإن الهداية لا يمكن أن تكون إلا نتيجة النعمة المجانية لله، والتي بفضلها لا يمكن أن يجلب الإنسان غير الصلاة. يمكننا أن نصلي لهداية الخطاء، والكافر، والملحد، سيكون من غير المجدي بل من الضار لاحترام الألوهية، أن نكتب هذه الدفاعات (عن

الإيمان بعامة، ولا عن الدين الكاثوليكي، ضد البروتستانت أو موقف جانسينوس ضد قرارات روما بخاصة).

فأرنولد في نهاية المطاف أكويني (وسيصبح كذلك أكثر فأكثر في نهاية حياته)، وهو يقول بمجال يمكن للعقل أن يصل إليه، ومجال يتجاوز العقل [1].

كما نفهم أنه لا يقر فقط بذلك، بل يكتب بالفعل دفاعات، طالما أن المقصود أحداثاً، ونمائم، وتفسير نصوص، دون أن يتوهم أبداً أن هذه الدفاعات قد تُحدث أثراً بذاتها في الكافر أو الملحد، إذا لم تكن مكملة أو حتى مسبوقة بالنعمة الإلهية.

لكن نص باسكال مختلف عن كل من هذه المواقف الثلاثة ؛ فهو، على العكس من ديكارت، يعلم أن الهداية الفكرية، حتى عندما نكون فهمنا أن ما تفرضه كلمة واضح "démonstratif" ، ليست كافية لدفعنا إلى العمل، و أكثر من ذلك فالمقطع يقر ــ و هذا شيْ لا يمكن تصوره في منظور عقلاني ــ أن الهداية الفكرية و السلوك (التصرف الخارجي) (يقر المُحاور بأن ذلك واضح "démonstratif" ويتناول الماء المقدس) ليسا بعدُ التزاماً كلياً، أي : الرهان الحقيقي، بل هما، البداية. فما زالت المسألة هنا تتصل بالنتيجة.

وعلى العكس من باركوس، يعتقد باسكال أن من المجدي والضروري مناقشة المُحاور، و إقناعه، وأخيراً، على العكس من أرنولد، هو يقر أنه، إضافة إلى القناعة الفكرية وقبل النعمة، يوجد أيضاً مستوى وسيط نصل إليه بالسلوك.

من الواضح أننا نستطيع من وجهة النظر تلك أن نعلق أهمية كبرى على الكلمات :

---

[1] عندما نقول إنه إكويني، يجب إعطاء معنى عام جدًا لهذه الكلمة، لأنه في المجال الذي يمكن للعقل أن يصل إليه، يُستبدل بالمحتوى الأرسطي محتوى ديكارتي.

" هذا طبيعي حتى، فهذا يجعلك تؤمن وتتغابى "

التي تبدو لنا غير ممكنة التصور في منظور " تلاميذ القديس أغوسطينوس " الذين يعتقدون أن الله وحده يمكن أن يمنح أقل بداية للصلاة والإيمان، لكون الطبيعة فاسدة كلياً.

نحن نعلم أن الوعي في البستمولوجية الماركسية وثيق الصلة بالعمل ؛ فالأول يؤثر في الآخر، وبالعكس، بحيث لا يوجد وعي حقيقي إلا بمقدار ما هو ملتزم مسبقاً، ولا عمل حقيقي طالما أنه لا يؤدي إلى الفهم و الوعي.

سيكون من السهل أن نبين إلى أي حد يلتقي باسكال في الفقرة ٢٣٣ بـــ " *أطروحات حول فورباخ* ". نحن نخشى فقط أن نذهب بعيداً في ذلك، لأننا سنماثل عندها بين موقفين صنع الأول نظرية عامة و مفسرة، بينما لاحظه فقط الآخر في حالة واحدة مفضلة :

ولكن، وإن أخذنا بالحسبان هذا التحفظ، يبقى صحيحاً أن الفقرة ٢٣٣ تعلن سابقاً الأطروحات، وأن هذه القرابة ناتجة عن وجود مشترك في أساس الفكرين للمقولة الوحيدة نفسها، مقولة الكلية.

بالنسبة إلى ماركس ــ كما باسكال ــ الفكر ليس مستقلاً أبداً، ولا يمكنه أن يجد بنفسه أي حقيقة ؛ فهو مظهر جزئي لواقع كلي، يشكل وحده غرضاً حقيقياً، يملك قوانينه الخاصة في التطور: هو السلوك (وهو مصطلح نستخدمه هنا، لعدم وجود مصطلح آخر أكثر دقة لتحديد مجموع الوعي و العمل).

توجه " *أطروحات حول فورباخ* " اللوم للسلوك، ليس فقط لأنه اعتبر الفكر، بل حتى التصور أيضاً كمستقل ومتأمل. وواقع الحال أن الإنسان فاعل *دائماً*، حتى معارفه الشعورية الأساسية ليست ناتجة عن تصور سلبي بل عن *نشاط تصوري*.

(وقد وصل بيَّاجيه في أعماله التجريبية إلى النتائج نفسها). لا توجد إذاً معرفة فكرية بحتة للحقيقة، لأن كل معرفة حقيقة تفترض نشاطاً وتتعلق بوجوده. أضف إلى ذلك أن ماركس، على صعيد الحياة الاجتماعية، وبياجيه مؤخراً على صعيد الحياة الجسدية الفردية، وصلا إلى النتائج نفسها بما يتصل بآلية التطور في المعرفة.

بالنسبة إلى الأول، كما بالنسبة إلى الأخر، إن العامل الذي يضمن التطور ليس l"intellect الفكر فقط ؛ فالوعي يملك على العكس في الغالب عملاً محافظاً.

يحصل التطور بواسطة تلاؤم *فاعل* يتبعه مع فارق كبير تقريباً، وعي فعلي. مما لاشك فيه أن هذا التلاؤم لدى الإنسان لا يحصل ضمنياً ولا خارج الوعي.

كذلك فإن القطيعة في التوازن بين الموضوع والفرض يُعبر عنه بداية بتوعك ما واعٍ، عن طريق البحث عن صيغة جديدة *للعمل*، ولكن يجب أن تتحقق هذه الصيغة حتى يتمكن الموضوع من الوصول فعلياً إلى مجموع المعارف التي تناسب هذا النموذج في الفعل. نحن نرى بأية سهولة يدخل مخطط الفقرة ٢٣٣ في هذا المنظور.

بعد أن بينا للمُحاور على الصعيد الفكري إلى أي حد توجد ضرورة "للرهان" على وجود الله واضحة "démonstrative"، وخلقنا هكذا قطيعة في التوازن المغلوط بينه وبين العالم الذي أقام حياته عليه، يقترح باسكال عليه أن يتصرف نتيجة لذلك، وأن يغير سلوكه ليخلق هكذا الظروف التي ستسمح وحدها بالتماثل بحق مع الحقيقة التي فهمها، وأن يعطي بعد ذلك معنى حقيقياً لسلوكه.

ومع ذلك علينا ألا نذهب بعيداً جداً في تفسير نص باسكال.

لا يوجد في أي مكان في فلسفة باسكال مخطط أولي لتحليل الآلية الجدلية للتطور، وضمنياً لأولية السلوك على المعرفة. يمكننا في أكثر تقدير أن نقر أنه انطلاقاً من الأهمية الأساسية التي يعطيها لمقولة الكلية، لم يؤمن أبداً مع ديكارت بإمكانية اتفاق اعتيادي بين الحكم والإرادة. فقد علم أن كل حقيقة تتعلق بالله والإنسان لا يمكن أن تعرف إلا على الصعيد النظري والعملي في آن معاً بواسطة نتيجة تجمع بين الفكر والعمل، بحيث يتضح هنا أكثر من أي مكان آخر – لاسيما عندما يتصل الأمر بوجود الله الذي لا يمكن أن يعرف مباشرة، بل فقط كرهان ضروري عملياً – يتضح أن الوعي غير كاف وحده، طالما لا يساعده ويكمله السلوك [1].

حتى مع هذه التحفظات، يظهر موقف باسكال مع ذلك، كما هو دائماً عندما يتصل الأمر بالعالم المعاصر (البستمولوجي، والجمالي، ونظرية الحياة الاجتماعية)، كمرحلة متقدمة جداً على الدرب الذي يقود الفردية العقلانية والتشكيكية نحو الفكر الجدلي.

---

[1] المقطع ٢٥٢ نقد ملازم في بستمولوجية ديكارت : " لأنه لا ينبغي أن نجهل ذاتنا، فنحن آلة بقدر ما نحن عقل. وهو السبب في أن الأداة التي يحصل بها الإقناع ليست بالإثبات الوحيد. فما اقل الأشياء المثبتة ! إن البراهين لا تفحم إلا العقل، والعادة تصنع أكثر البراهين قوة وتصديقا. فهي تميل الآلة وهذه تجر العقل دون أن يفكر. من ذا الذي أثبت أن سيطلع النهار غداً وأننا سنموت ؟ وأي شيء أكثر تصديقاً من هذا ؟ فالعادة إذن تقنعنا بذلك، وهي التي تصنع هذا العدد من المسيحيين. ومن الأتراك، والوثنيين والمهن والجند الخ...

وأخيراً ينبغي أن نلتجئ إلى العادة متى رأى العقل أين هي الحقيقة، حتى نرتوي ونصطبغ بهذا الاعتقاد الذي ينفلت منا في كل ساعة، لأن استحضار البراهين أبداً ودائماً مما يفوق الطاقة. بل يجب أن نحصل على اعتقاد أكثر سهولة، وهو الاعتقاد بالعادة، الذي يجعلنا نؤمن بالأشياء، دون ما عنف ولا تصنع ولا بينة، ويميل بجميع قوانا إلى هذا التصديق فتنساق إليه النفس انسياقاً طبيعياً. لا يكفي الاعتقاد الذي لا يحصل إلا بقوة اليقين في حين أن الآلة تميل إلى اعتقاد العكس. فينبغي والحالة هذه أن نجعل الاعتقاد في جزأين : نجعله في العقل عن طريق الحجج التي يكفي أن نكون قد رأيناها مرة في الحياة واحدة، ونجعله في الآلة عن طريق العادة وبأن نحول دون ميلها إلى العكس. " أمل يا رب قلبي ".

العقل يعمل ببطء وهو دائم الاستطالة على مبادئ يجب أن تكون حاضرة أبداً، وهي من الكثرة بحيث أنه يخمد ويضل لقصوره عن استحضارها جميعاً. أما الشعور فشأنه غير هذا : إنه يعمل فوراً، وهو أبداً على أهبة العمل، فيجب إذاً أن نضع إيماننا في الشعور، وإلا ظل أبداً في ترجرج. "

وذلك شريطة ألا ننسى أبداً أن البستمولوجية، إذا نظرنا إليها من المنظور الجدلي الذي اعتمدنا، تتلقى في تفسير فكر باسكال أهمية لم يكن باسكال نفسه يمنحها إياها ؛ فهو طور عناصر نظرية معرفة الأحداث الفردية، ليس كمذهب وضعي كي ينقد العقلانية والبيرونية، ولإلغاء وهم المعرفة، وفسح مكان للشيء الوحيد الهام حقاً بالنسبة إليه، لفسح المكان للإيمان.

الفصل الثالث عشر

نظرية الأخلاق وعلم الجمال

١

ثمة شيئان ينبغي أن نذكِّر بهما في بداية هذا الفصل، وإن كان في ذلك بعض التكرار :

أ) بالنسبة إلى باسكال، علم الجمال ـــ أكثر بكثير من البستمولوجية، والفيزياء والبيولوجيا ـــ مجال ثانوي لا يهمه كثيراً، ولا يتحدث عنه إلا عرضياً، بينما نظرية الأخلاق وثيقة الارتباط بالخلاص فلها أهمية أخرى، دون أن تشكل شرعاً واقعاً مستقلاً ذاتياً، لأن الإنسان لا يمكن أن يبلغ الحقيقة ولا الصواب إلا عن طريق الإيمان [١]

ب) ينبغي أن نجد في بداية كل دراسة لنظرية الأخلاق عند باساكال مجالاً لتحليل نقده للرواقية والأبيقورية، الموازية بقوة النقد البستمولوجي للعقائدية والبيرونية. ومع ذلك لم نمنح هنا هذا النقد إلا مكاناً محدوداً جداً كي لا نوسع كثيراً أبعاد هذا الكتاب.

تحدث بريمون كثيراً عن"panché donisme" في بورـــ روايال. فإذا كان هذا المصطلح يعني أن " تلاميذ القديس أغوسطينوس " كانوا يرون السمة الوحيدة المشتركة بين كل البشر ـــ المختارين والمُمتَحنين (المنبوذين) ـــ هو كونهم يتطلعون إلى السعادة، وأن أعمالهم تتحرك بواسطة خيار، فإن تحليل بريمون يبدو لنا مشروعاً.

والمقبوسات في هذا المعنى كثيرة. " يريد كل البشر أن يكونوا سعداء ولا أحد يريد أن يكون بائساً... والشيء الوحيد الذي تصمم عليه النفس بشكل طبيعي، هو أن تكون سعيدة بوجه العموم [٢] ، كما كتب أرنولد، وحول هذه النقطة يوافقه باسكال تماماً.

---

[1] الفقرة ٤٢٥ " الإنسان دون إيمان لا يمكنه أن يعرف الصواب لا الخير الحقيقي ولا العدالة... ". حول هذه النقطة، الوضع مختلف عند كنط.

[2] " عن حرية الإنسان " في أنطوان أرنولد : "*كتابات حول منظومة النعمة العامة* "، جزءان، ١٧١٥، الجزء الأول، صفحة ٢٤٢ـ ٢٤٣.

" جميع الناس يسعون إلى السعادة، ذلك دون ما استثناء، ومهما تعددت وسائلهم فهم ينزعون إلى هذه الغاية. " (الفقرة ٤٢٥)

ولكن لا العقل ولا الأهواء لدى الإنسان في حالتهما ذات الطبيعة الهابطة، وفي صراع مستمر لا يمكن التغلب عليه، يمكن لهما أن يحققا له السعادة.

" هذه الحرب الباطنية القائمة بين العقل والأهواء قد قسمت شداة السلام إلى فئتين ؛ فمنهم من أرادوا الكفر بالأهواء ليصبحوا آلهة، وغيرهم أرادوا الكفر بالعقل ليصبحوا بهائم. ولكن لا هؤلاء ولا أولئك استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. فالعقل باق أبداً، يتهم الأهواء بالحقارة والجور، ويعكر صفو المستسلمين لها. والأهواء حية أبداً في الذين يريدون الانصراف عنها. " (الفقرة ٤١٣)

فالبحث عن السعادة هو "الباعث على جميع أعمال الناس كافة، حتى السائرين منهم إلى المشنقة. "

" ومع ذلك لم يستطع أحد، طوال السنين والأيام، أن يبلغ، من دون الإيمان، هذه النقطة التي يطمح إليها الناس باستمرار، ولكن الجميع يتذمرون : الأمراء والرعايا، الأشراف والعامة. الشيوخ والشبان، الأقوياء والضعفاء، العلماء والجهلة، الأصحاء والمرضى، في جميع البلدان، والأزمنة والطبقات. "

" وإذن، ماذا يصيح بنا هذا التعطش وهذا العجز سوى أن الإنسان كانت فيه سعادة حقيقية لم يبق منها الآن إلا علامة وأثر فارغ يحاول على غير طائل أن يملأه بكل ما يحيط به، ملتمساً في الأشياء الغائبة عنه المعونة التي لا يحصل عليها من الأشياء الراهنة، وجميعها عاجزة عن مراده، لأن

الهاوية اللامتناهية لا يستطيع أن يملأها إلا غرض غير متناه وثابت، عنيت الله. " (الفقرة ٤٢٥)

" يقول البعض : " ارفع ناظريك إلى الله، وانظر الذي أنت شبيه به، الذي برأك لتعبده، وبإمكانك أن تكون شبيهاً به، لأن الحكمة تعادلك به إذا شئت أن تتبعه ". قال إبيكتاتوس : " ارفعوا الرأس أيها الناس الأحرار " ؛ ويقول له البعض الآخر : " اخفض بصرك إلى الأرض، أيتها الحشرة الضعيفة، وانظر إلى البهائم التي أنت رفيق لها.

وإذن أي شيء يصبح الإنسان ؟ أله يكون معادلاً أم للبهائم ؟ يا للبون الهائل ! ما عسانا أن نكون إذن ؟ ومن ذا الذي لا يرى في كل ذلك أن الإنسان تائه، وأنه انحدر عن مكانه، وأنه يبحث عنه بقلق، وأنه لن يستعيده ؟ من ترى يسير خطاه إليه ؟ من تراه يحله فيه ؟ إن أعظم الناس لم يستطيعوا ذلك. " (الفقرة ٤٣١).

لا يمكننا أن نتابع طويلاً ؛ ومع ذلك فنحن نرى في هذا نقطة سيتفق عليها أغلب المختصين بباسكال بسهولة، بحيث لا حاجة البتة للإلحاح.

لنكتفي إذن بالإشارة إلى التشابه بين هذا النقد على الجبهتين (الرواقية والأبيقورية، العقل والأهواء)، والشرحين المتقاربين منهما نسبياً عند كنط ؛ فبالنسبة إلى كنط أيضاً *السعادة* عنصر *أساسي* للخير الأعلى الذي يمكنه وحده أن يرضي تطلعات الإنسان، شريطة – لدى باسكال كذلك – أن تكون مجتمعة بالفضيلة، وهذا اجتماع لا يمكن أن يتحقق إلا في الله، وفي الله وحده [١].

[1] " الدين المسيحي وحده يجعل الإنسان سعيداً ومحبوباً في آن معاً. ودون الاستقامة لا يمكنه أن يكون سعيداً ومحبوباً معاً. " (الفقرة ٥٤٢)

كان خطأ الرواقيين والأبيقوريين في الاعتقاد أن أحد هذين العنصرين – في حياة الإنسان المعاصر، المتنافسين والمتنافرين – (الفضيلة والسعادة عند كنط، العقل والأهواء عند باسكال) – يمكن أن يحل أحدُهما محل الآخر.

" كان *الأبيقوري* يقول : إن وعي المرء للحكمة التي تقود إلى السعادة، هو الفضيلة ؛ لكن *الرواقي* كان يقول : إن وعي المرء لفضيلته هو السعادة. أما بالنسبة إلى الأول فكان للحذر قيمة الأخلاقيات، وبالنسبة إلى الثاني الذي اختار للفضيلة اسماً أرفع، فالأخلاقيات كانت وحدها الحكمة الحقيقية [١]. "

بالنسبة إلى كنط، يشكل هذان الموقفان معاً أوهاماً خطيرة يؤسف عليها : " فمن المؤسف أن يكون اختراق هؤلاء البشر... لسوء الحظ مستخدماً في البحث عن هوية بين مفهومين مختلفين كلياً، مفهوم السعادة ومفهوم الفضيلة. " (ل. غولدمان، ص ١٤٩)

فبالنسبة إليه، السعادة والفضيلة مبدآن من الحكم " مختلفان تماماً... يسببان الضرر بالتبادل في الموضوع نفسه ".

كذلك، كان خطأ الفلاسفة القدماء في الاعتقاد أن الإنسان يمكنه أن يبلغ بقواه الطبيعية الخير الأعلى.

" والحال هكذا، فإذا اعتبرت نظرية الأخلاق المسيحية من جانبها الفلسفي، قد تبدو، بالمقارنة مع أفكار المدارس الإغريقية، بالطريقة التالية : فأفكار *الكلبيين* [٢] ، و *الأبيقوريين*، و *الرواقيين*، و *المسيحيين* هي *بساطة الطبيعة، والحذر، والحكمة، والقداسة*. أما ما يتصل بالدرب الذي ينبغي السير فيه للوصول إلى ذلك، تميز الفلاسفة الإغريق فيما بينهم بكون الكلبيين

---

[1] كنط : نقد العقل العملي، باريس، فران، ١٩٤٥، ص ١٤٨-١٤٩.

[2] أتباع المذهب الكلبي وهو مذهب فلسفي يقول باحتقار العرف والتقاليد والرأي العام والأخلاق الشائعة – المترجمة

كانوا يجدون أن الحس العام يكفي، بينما كان بالنسبة إلى الآخرين طريقاً للعلم، ومع ذلك فقد اكتفى هؤلاء وأولئك بالاستخدام البسيط للقوى الطبيعية.

" نظرية الأخلاق المسيحية التي تضع نظامها بشكل نقي وحازم جداً (كما ينبغي بالمناسبة)، تنزع من الإنسان الثقة في أن يكون مناسباً كلياً، على الأقل في هذه الحياة، لكنها بالمقابل، ترفعه بالأمل : بأننا لو تصرفنا على نحو جيد بالقدر الذي في *مقدورنا*، وهذا ما ليس في مقدورنا، فسيحصل من ناحية أخرى أننا نعلم أو لا نعلم كيف. " (ل. ج.، ص ١٦٨)

يبقى مع ذلك، بعد أن عددنا هذه التشابهات التي تبدو لنا صعبة الاستنتاج، أن نبين أن التقارب بين الفيلسوفين الذي يتجاوز نقد المذاهب المناقضة يمتد أيضاً جزئياً إلى الجواب الإيجابي الذي يعطونه للمسألة الأخلاقية، لاسيما أنه يمتد بالطريقة نفسها التي طرحوا فيها هذه المسألة.

ظاهرياً، لا شيء يبدو مختلفاً أكثر من الفلسفة العملية النقدية [1] التي تؤكد بحزم استقلالية القانون الأخلاقي وموقف أغوسطينوس الذي ينفيها بحزم أيضاً [2]، وسنتحدث عن ذلك في وقت لا حق.

لنستنتج مع ذلك من الآن التشابه المدهش بين مذهب بور -روايال والفكر النقدي، في طريقة طرح مسألة السلوك، أو بتحديد أكبر لمسألة العمل، تشابه يتعلق بكل ما نرى أنه الأساس نفسه لرؤيا كنط عن استقلالية الأخلاق في الفلسفة النقدية.

يعرف كنط في واقع الأمر الفلسفة العملية كجواب على السؤال : ماذا علي أن أفعل ؟ ونحن لا نجد أن هذا التعريف واضح نهائياً وبدهي، بل هو، على العكس، خاص بالأشكال المختلفة للفكر الفردي والفكر التراجيدي. لقد

[1] مذهب نقدي. فلسفة كنط التي تذهب إلى أن الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة - المترجمة

[2] نحن لا نريد أن نؤكد حول هذه النقطة أن باسكال وحتى الينسينية تبنيا موقف القديس أغوسطينوس، ينبغي أن نشير إلى أن غياب *كل استقلال للقانون الأخلاقي بالنسبة إلى الإيمان* يشكل أحد الفروق الأساسية بين مواقف باسكال ومواقف كنط ؛ وهو فرق يقع مع ذلك داخل *الرؤية التراجيدية* المشتركة نفسها للفيلسوفين.

ذكرنا سابقاً في الفصل الثاني من هذه الدراسة أين يكمن الفرق، على صعيد قواعد السلوك، بين الفكر التراجيدي والمذاهب الفلسفية الفردية التي هي كلبية أو عقائدية، كجواب على السؤال الوحيد نفسه المشترك بين المذاهب الثلاث، ماذا علي أن أفعل ؟ تعطي العقلانية والمتعية [1] جواباً *لا أخلاقياً* (البحث عن المتعة، التصرف وفق العقل، الكرم، النجاح، الخ.)، بينما تعطي الفلسفة التراجيدية جواباً *أخلاقياً* بامتياز : التصرف بما يتفق مع فرض من الشمولية المستقلة عن كل باعث أناني، شعوري، أو عقلاني، التصرف بحمل العمل إلى الأبدية.

ومع ذلك، على العكس من هذه المذاهب الثلاث – التي يمكن أن نصفها جميعاً بالفردية (فالتراجيدي هو كذلك بحق أكثر من المذهبين الآخرين، بمقدار ما يُعرف الإنسان بالفرض المطلق والذي لا يمكن تحقيقه من التعالي والتجاوز بواسطة الرهان)، إن المذاهب التي تقر بإمكانية تجاوز حقيقي – سواء أكان الأمر يتصل بالأغسطينية المسيحية، أو الفكر الجدلي، المثالي، أو المادي – تغير الموقف نفسه للمسألة، بإدخال اللحظة الحالية في الكلية الملموسة للزمن الأخروي أو التاريخي، بأن استبدل بالسؤال ماذا علي أن أفعل ؟ سؤالاً آخر مختلفاً تماماً : كيف علي أن أحيا ؟

يحتوي السؤال : ماذا علي أن أفعل ؟ هكذا إجابات لا أخلاقية (رواقية ومتعية) وجواباً أخلاقياً، جواب الفكر التراجيدي. أما السؤال كيف علي أن أحيا ؟ فلا يحتوي في حال من الأحوال جواباً أخلاقياً بوجه الخصوص ؛ لأنه لا يحمل أي معنى إلا من خلال منظور يرى الحياة ككلية زمنية نسبية تدخل بالضرورة في كلية أخرى – زمنية هي الأخرى – تتجاوزها وتتعالى عليها. ما إن نطرح المسألة بجدية وبكل تورطاتها : كيف علي أن أحيا ؟ الجواب

[1] مذهب المتعة : مذهب يقول إن اللذة والسعادة هي الخير الأوحد أو الرئيس في الحياة – المترجمة

ضمني : بوضع حياتي داخل الكلية الأخروية أو التاريخية التي تدخل فيها بواسطة الإيمان.

ينبغي أن نؤمن لكي نفهم الواقع، ونتصرف بشكل ناجع إنسانياً، إنها الحقيقة الأساسية لفلسفة أغوسطينوس والفلسفة الجدلية، ولهذا لا توجد نظرية *أخلاق مستقلة للأغسطينية أو الماركسية*.

هذا، وكما لا توجد أيضاً نظرية أخلاق حقيقية عقلانية أو حتى متعية أو شعورية، نصل إلى الخاتمة – وهي مفاجئة للوهلة الأولى لكنها في النهاية طبيعية إذا فكرنا فيها بجدية – مفادها أنه لا يوجد سوى منظور واحد : منظور التراجيديا، الذي يؤكد الاستقلالية والأولية الحقيقية للأخلاق، وأنه لا توجد سوى نظرية أخلاق مبرهنة ومبررة حقاً كما هي : أي نظرية الأخلاق التراجيدية.

فباسكال، المتأثر بالأغسطينية، والذي يعرف، تماماً، كل تورطات فرض الكلية، واجتماع الأضداد، الذي يميز برأيه الإنسان بوصفه إنساناً، صاغه ببراعة في الفقرة الشهيرة (٤)

" البلاغة الحقيقية تهزأ من البلاغة. والخلقيات الحقيقية تهزأ من الخلقيات ؛ أي أن خلقيات القوة المميزة التي لا قاعدة لها تهزأ من خلقيات الذهن. "

لكنه يرى، مثل كنط، أن أخلاق الحكم الذي يتجاوز أخلاق الذهن لا يمكنها أن تكون سوى فرض لا يمكن تحقيقه للقلب، وفكرة العقل لا حقيقة إنسانية تنظم سلوك الفرد في حياته اليومية.

كما نجد – في واقع الأمر – في مجموع فكر " أصدقاء بور– روايال "، وعند باسكال بوجه الخصوص، هيمنةً للأخلاق غير متوقعة في تيار كان

يراد به أغسطيني. سبق أن ذكرنا وكررنا بما يكفي أن الفارق الكبير بين اللاهوت الينسيني واللاهوت الكالفيني للنعمة وحتميتها – الذي يقر كلاهما بانتمائه للقديس أغوسطينوس – يكمن في كون الكالفينيين يؤكدون على *النعمة الاعتيادية*، بينما يهتم الينسينيون في المقام الأول - إن لم يكن بالقول فعلى الأقل بالفعل – حصراً *بالنعمة الفعلية* ؛ ففي اللغة اللاهوتية.

هذا الفارق نفسه الذي ذكرناه على الصعيد الفلسفي بين السؤالين : ماذا علي أن أفعل؟ وكيف علي أن أحيا ؟ بين أولية نظرية الأخلاق غيرالزمنية، وإيمان يُدخِل التصرف في الكلية الملموسة للزمن البيوغرافي، التاريخي، أو الأخروي.

هذا، وحول هذه النقطة كان باسكال دون شك متفقاً مع الأصدقاء الآخرين لبور ــ رويال " يكفي أن نقرأ " *كتابات عن النعمة* " لكي نقتنع بذلك ــ بحيث لاشيء يثير العجب إذا رأيناه، إن لم نقل يقيم، على الأقل يصوغ أساس نظرية *للأخلاق* نرى أنها تقترب في بعض الجوانب من نظرية الأخلاق عند كنط في الأمر القطعي(impératif catégorique) (شريطة أن لا نعطي لهذا الأخير (كنط) التفسير التقليدي الذي ولد مما أطلقنا عليه عدم الفهم الكنطي الجديد [١]).

فباسكال يعلم، ككنط، أن الفرض الحقيقي للإنسان : التطلع الذي يمنح وحدة الكرامة الإنسانية هو تطلع إلى كلية ستكون ــ في لغة الإنسان الهابط ــ اجتماع الأضداد : الفضيلة والسعادة، العقل والأهواء، وضمنياً تجاوز كل أخلاق (الفقرة ٤) وإدخال الوجود الفردي في كلية تشمل الزمن وتتماهى إلى حد ما بالألوهية (الفقرتان ٤٧٣ و ٤٧٧) [٢] .

---

[1] انظر لوسيان غولدمان : *المجموعة الإنسانية والكون لدى كنط*، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1948.

[2] " فلنتصور جسداً ملؤه أعضاء مفكرة." (الفقرة ٤٧٣)

" أعضاء. ابتدئ من هنا. لكي ننظم الحب الواجب نحو ذواتنا، علينا أن نتصور جسداً كله أعضاء مفكرة، لأننا أعضاء من كل، وأن نرى كيف يحب كل عضو ذاته، الخ. " (الفقرة ٤٧٤)

لسوء الحظ، لا يستطيع الإنسان أن يتجاوز فعلياً الأخلاق " ليس من شيء خالص الصدق " (الفقرة ٣٨٥ والكل، حتى على صعيد " التجمعات الطبيعية والمدنية " لا يمكن بلوغه.

هو فرض فقط، وأكثر من ذلك فرض لا يمكنه تحقيقه، لأن " إرادة الإنسان فاسدة " (الفقرة ٤٧٧)، وقد أصبحت " إرادة خاصة " (٤٧٢) يحمل كل شيء لا للكل بل لنفسه.

كما أن المشكلة تُطرَح في البحث عن قاعدة من شأنها، إذا لم نقل إنها تدير في واقع الأمر الإنسانية، فعلى الأقل أن تقول إن عليها أن تكون في العالم الذي هو كعالم مادي واجتماعي محتوى في الفضاء، وهو، كما نعلم، برأي باسكال كما برأي كنط، عالم يخفي الله.

إن غياب الله عن العالم يظهر بالتحديد بغياب كل قاعدة عامة، لا متناقضة بوسعها أن تعطي معنى لأفعالنا *داخل* العالم، عن طريق استحالة فصل الخير عن الخطأ، والحقيقة من الضلال :

" كل شيء هنا متجزئ بين الصدق والكذب إلا الحقيقة الجوهرية، فهي نقية كل النقاء، صادقة كل الصدق، إن الاختلاط يشينها ويجعلها تتلاشى.

" لو كان للأرجل وللأيدي إرادة خاصة لما بقيت قط في مرتبتها ما لم تخضع هذه الإرادة الخاصة للإرادة الأولى التي تسوس الجسم كله. وبمعزل عن هذا فهي في بلبلة وفي شقاء. ولكنها إذ لا تريد إلا خير الجسد فهي تصنع خيرها نفسه. " (الفقرة ٤٧٥)

" يجب ألا نحب إلا الله وألا نبغض إلا ذواتنا. لو كانت الرجل قد جهلت أبداً أنها من الجسد، وأن ثمة جسداً هي منه، ولو لم يكن لها إلا أن تعرف وتحب ذاتها، ثم تسنى لها أن تعرف أنها من جسد تخضع له، فبأي أسف وبأي خجل تنظر إلى حياتها السابقة التي لم تكن فيها ذات منفعة للجسد الذي نفحها بالحياة، والذي نبذها وفصلها عنه لكان أفناها كما هي انفصلت عنه ! ولشد ما كانت توسلت إليه أن يحتفظ بها ! وبأي خضوع كانت قد استكانت إلى حكم الإرادة التي تتحكم في الجسد، بحيث أنها كانت قد ارتضت أن تُقتطَع لو قضت الحال، وإلا فقدت صفتها كعضو، إذ يتحتم على العضو أن يرتضي الفناء في سبيل الجسد الذي له كل شيء وحده. " (الفقرة ٤٥٦)

" إنه من الكذب أن نكون جديرين بحب الآخرين لنا، ومن الظلم أن نريد ذلك. ولو ولدنا منصفين محايدين وعرفنا أنفسنا والآخرين، لما سمحنا لإرادتنا أ، تجنح إلى هذا الميل. بيد أننا نولد بهذا الميل، ونولد إذن ظالمين. فكل شيء وجهته نحن. إن ذلك يناقض كل نظام. يجب أن نتجه نحو الشيء العام. والميل نحو الذات إنما هو بداية كل بلبلة، في الحرب، وفي شرائع الأمن، وفي الاقتصاد وفي جسد الإنسان نفسه. لقد فسدت الإرادة إذن.

لئن كان أعضاء الجماعات الطبيعية والمدنية يتوخون خير الجسد فقد وجب أن تتوخى الجماعات نفسها خير جسد أعم هي من أعضائه. وإذن يجب أن نتجه نحو الشيء العام. وإذن إننا نولد على ظلم وفساد. " (الفقرة ٤٧٧)

ليس من شيء خالص الصدق. وما من شيء صادق إذا عنيت الصدق الخالص. يقولون إن القتل شيء طالح. نعم، لأننا نعرف الشر والباطل. ولكن أي شيء تقول عنه إنه صالح ؟ العفة ؟ أقول : لا ؛ لأن العالم ينقرض. الزواج ؟ بل العفة أفضل. الإمساك عن القتل ؟ لا، لأن الاضطرابات قد تكون مريعة فيقتل الأشرار جميع الصلاح. القتل ؟ لا، لأن فيه هدم الطبيعة. ليس من صادق ولا صالح إلا بجزء منه وإنه لممزوج شراً وباطلاً. " (الفقرة ٣٨٥).

ولكن، يجب أن نجد قاعدة عامة " نقية تماماً وصحيحة تماماً " لنقود سلوكنا، لأن الإنسان من جهة، طالما هو قيد الحياة " متورط "، ولا يمكنه أن يتوقف عن العمل، ومن جهة أخرى، على صعيد العمل، لا يمكنه أيضاً أن يحتمل المفارقة، التعارض بين الأضداد، كما يفعل الفكر. هنا كل تصرف يفرض حلاً، وتجاوزاً عاجلاً ومباشراً.

نحن نعرف جواب كنط. إنه تخل مفروض، لا يتحقق بوجه الاحتمال أبداً ولا في مكان، رداً على كل مصلحة خاصة شعورية أو حسية، بينما هذا المصلحة، هذه الرغبة في السعادة مبررة في ذاتها داخل الخير الأعلى - يقول لنا باسكال شيئاً مماثلاً :

" الإرادة الذاتية [1] لا ترتضي أبداً ولو كانت لها القدرة على ما تريد. ولكننا نرتضي حالما نتخلى عن هذه الإرادة، فبمعزل عنها لا يمكن أن نكون مستائين. ولا يمكن أن نكون مسرورين. " (الفقرة ٤٧٢).

ولاستبدال الإرادة الخاصة : الأنانية، يقيم باسكال وكنط، كل واحد منهما قاعدة عامة، ونحن نرى أن القاعدتين متقاربتان، شريطة أن لا نتمسك

---

[1] الإرادة الذاتية هي، في مذهب ناكري وجوب النعمة، الإرادة الصادرة عنا في مقابل النعمة الصادرة عن الله. وهي في نظر باسكال الذي يقارن بينها وبين حب الذات، الإرادة اللاصقة بنا، إن كلا من المفادين مترابطان في المذهب الينسيني الذي يرى أن إرادتنا قد فسدت بفعل الخطيئة الأصلية وأن تطورها التلقائي وصمها بالأنانية والظلم – المترجمة.

بالمظهر الخارجي للنصوص، وأن لا نعزلها، (نفصل بينها)، بل أن نطرح مسألة دلالتهما ومكانتهما في مجموع المذهب وبخاصة عدم تجاهل وجود فارق ملحوظ في النبرة والتوجه الذي تحدثنا عنه في المقطع الأول في الفصل العاشر.

نحن نعرف بالفعل الصيغة الشهيرة للأمر القطعي. تصرف، *كأن الحكمة في عملك ينبغي أن تصبح بإرادتك قانوناً عاماً للطبيعة*
____ كما في الفقرة ٢٠٣ : " سحر الأباطيل (الحكمة ٤ : ١٢). لكي لا تؤذينا الشهوة، فلنعمل كأن حياتنا ثمانية أيام لا غير. "، والفقرة ٢٠٤ التي توضحها : " إذا وجب أن نهب ثمانية أيام من الحياة، فقد وجب أن نهب مئة عام. "

نحن نرى أن هذين النصين يمثلان ردة فعل، إذا لم نقل مماثلة، فعلى الأقل متقاربة، على العالم المادي والاجتماعي الذي يخفي الله. فالمسألة الأخلاقية هي في واقع الأمر وثيقة الصلة بمسألة *الزمن* الإنساني، والذي وظيفته بدقة تحديد طبيعة دخول(إدخال) الإنسان إلى العالم. هذا، والصيغتان ــ صيغة كنط وصيغة باسكال ــ تحملان المعنى نفسه ؛ إذ تؤكدان رفض الزمنية، وضمنياً، كل إدخال دنيوي. وكلتاهما تدلان : تصرف وكأن العمل الذي ستقوم به الآن كان فريداً، دون أي رابط (صلة) مع الزمن الواقعي للحياة الإنسانية الذي فيه، كل لحظة، صلة مرور بين *الماضي* و *المستقبل*، دون صلة أخرى سوى مع الأبدية.

بالنسبة إلى باسكال، كما كنط، القاعدة الوحيدة التي تسمح، إذا تبعناها بصراحة، في تحرير التصرف من كل باعث هوائي، ولكنها أيضاً ستمنح كل إدخال في عالم الأنانيات التي يتصادم بعضها ببعض.

ولكن فلسفة كنط، كما أشرنا سابقاً في دراسة عنها [1]، هي أيضاً صيغة تراجيدية، لأن كلا هذين النصين يحتوي على الكلمة : "وكأن".

سيكون الفرضُ المشروع ، وغير التراجيدي بالطبع، فرضَ الإدخال في *الحياة الكاملة* في الكلية الحية للأبدية الإلهية، وسيكون هذا موقف القديس أغوسطينوس، ولإنقاذ هذه العلاقة، إذا لم نقل الأكيدة، فعلى الأقل الممكنة مع الأبدية، يتوجب على الإنسان أن يتصرف " وكأن " الحياة غير موجودة، عليه " أن يعطي "حياته ،سواء أكانت تتألف من ثمانية أيام أو من مئة عام لكي يعيش.

وواقع الأمر - وباسكال يعلم ذلك كما يعلمه كنط ــ الحياة موجودة في *الزمن*، ومئة عام هي أكثر بكثير من ثمانية أيام، والتصرفات لها ماض ومستقبل، ولها نتائج في الزمن، وفي هذا الزمن، إذا لم يكن واقعياً، فهو على الأقل ظاهر، والأنانيات يصطدم بعضها ببعض، والأفراد يعيدون كل شيء إلى ذواتهم، فتفقدُ التصرفاتُ كل تماس مع الأبدية. ولهذا، إذا أراد المرء مع ذلك أن يخلص نفسه، فعليه أن يتقدم من الظاهر إلى الجوهر، ومن الظاهرة إلى مفهوم الشيء [2] ، وأن يتصرف "كأن" الحياة غير موجودة.

الحياة غير موجودة هي صيغة تراجيدية حتى لدى هؤلاء الذين ــ كباركوس والينسينين المتطرفين ــ هم مسؤولون عنها ويتحملونها كاملة، لأنهم كانوا يعتقدون أن الحياة ليست *واقعياً* سوى مظهر دون قيمة، ولأنهم كانوا يعتقدون أنهم سيجدون *واقعياً* الجوهر خارج كل حياة في الزمن وفي العالم، لأنهم كانوا قد عبروا عن موقفهم على الصعيد الفلسفي.

(وإلا كان ذلك متناقضاً، وهذا ما لم يفعلوه)، فقد استخدموا صيغة مماثلة دون الحاجة إلى كلمة مثل : *وكأن*.

---

[1] لوسيان غولدمان : *المجتمع الإنساني والكون* عند كنط، المنشورات الجامعية الفرنسية.
[2] مفهوم الشيء في ذاته أو كما يبدو للعقل المحض، في الفلسفة الكنطية.

ولكن باركوس ومجموعته كانوا بالتحديد يستخلصون *النتائج كلها* من موقفهم، ولا يكتبون أعمالاً فلسفية أو تقريظية (مديحية)، كذلك في لحظة الاضطهاد الكبير، عندما طرحت مسألة معرفة ما إذا كان يتوجب أو لا يتوجب وضع الأملاك المادية، والمال في ملجأ السلطات، رفضوا أن يتصرفوا خارج اللحظة، وأن يترقبوا المخاطر التي يمكن أن يحتويها *المستقبل*.

لا أحد يضع موضعَ الشك نزاهة باسكال ؛ لأن المقصود في الحالتين ليس مستقبله الشخصي، بل *مستقبل* مجموعة المدافعين عن الحقيقة، الكاثوليكية بعامة، أو الأغوسطينية والينسينية بوجه الخصوص. ومع ذلك فقد أخذ في الحالتين، وذلك ليس فقط فعلياً ــ وإلا لما كان لذلك سوى أهمية ثانوية ــ بل أيضاً بطرح مسألة المبدأ ،أخذ قراراً مناقضاً ؛ إذ أخذ بالحسبان *المستقبل*.

مما لا شك فيه أنه لا يوجد أي تناقض بين هذين القرارين والفقرة ٢٠٣، لأنه تصور بوجه *الاحتمال* في هذا النص أن الزمن *البيوغرافي (السيري) للحياة الفردية*، وربما بشكل ضمني *أكثر* منه *علنياً*، هو زمن المؤسسات الاجتماعية والسياسية.

نحن لا نجد بالفعل عنده إلا بضع أفكار متفرقة، بعيدة عن كونها استنفدت المسألة حول زمن *الكنيسة المجاهدة* وعن إدخالها في الهدف الأخروي لله.

كذلك، قد يكون رفض بوجه الاحتمال أن يأخذ بالحسبان النتائج الشخصية أو اجتماعية وسياسية لتصرف ما، دون أن يرفض من أجل ذلك أن يأخذ بالحسبان مستقبل الكنيسة ومجموعة " تلاميذ القديس أغوسطينوس".

تسمح لنا هذه الاعتبارات على نحو أفضل بتحديد مشروعية التقارب الذي أجريناه وحدوده بين مواقف باسكال وكنط. سبق أن ذكرنا أن كنط الواقع في الرأس الأكثر تقدماً للفكر البرجوازي لعصره في ألمانيا، كان يمنح العالم الظاهراتي أهمية أكبر من الأهمية التي يمنحها باسكال ؛ فكاتب *الخواطر* الذي يدفع التراجيدي إلى حدوده الأخيرة، على العكس، لم يكن يمنح بالفعل سوى أهمية ضئيلة جداً، وبل معدومة، للعالم الاجتماعي ككلية *تاريخية*.

لنحدد : ليس المقصود مطلقاً تقليص مواقف باسكال إلى مواقف باركوس ؛ لأن العالم عند هذا الأخير لم يكن له أي وجود واقعي خاص به، ولم يكن سوى لا قيمة. أما عند باسكال فالعالم على العكس، له واقع أساسي لا يمكن التغلب عليه ؛ لأنه بمقدار ما يبقى الله *مختفياً تماماً*، من المستحيل أن نغادر الظاهرة للاحتماء في الجوهر، ولا يمكن للإنسان أن يؤكد فرضه للمطلق وإنسانيته إلا *في مواجهة العالم والزمن*.

ومع ذلك فإن هذا الواقع للعالم الظاهراتي محدود بالنسبة إلى باسكال، إذ ليس العالم سوى مجال العمل الفردي، والبحث عن الخير والحقيقة، ولا شيء أكثر. إنه مجال يتوجب على الإنسان فيه أن يقوم " بتجريب " قواه، لا في " استخدامها " أبداً. ليس، كما عند كنط، مجالاً يمكن أن يضع فيه بعض الآمال ممكنة التحقيق (سلام أبدي، مجتمع شمولي (كوسموبوليتي)، قانون أخلاقي، تجربة علمية، جمال، الخ.).

ولهذا بالتحديد لأن كل تراجيدي مدفوع عند باسكال إلى حدوده الأخيرة، لأن عنده ثمة هوة سحيقة لا يمكن اجتيازها بين من جهة الإنسان والقيم، ومن جهة ثانية بين الإنسان والعالم الظاهر والعاني، أما " كأن " في الفقرة ٢٠٣ *فله في بعض النواحي* طابع ربما يكون أقل حدة، وأقل فظاظة منه في صيغة الأمر القطعي الذي يذكر فيه فجأة، بالطابع الذي لا يمكن

تحقيقه *أساساً* لمجموع كامل من الآمال التي تشغل مكاناً هاماً في فكر كنط وأعماله.

سبق أن قلنا إن في ذلك فرقاً هاماً، من دون شك، لكنه لا يتصل ببنية مجموع الفلسفتين كما يتصل بالنبرة، المكان الكمي للعالم الظاهراتي في فلسفة كنط. قد يكون أيضاً من الواجب أن نحدد هذه الصيغة مذكرين بأن الكمية في الفكر الجدلي تتحول بدءاً من حدود معينة إلى نوعية، وأنها في الحالة المحددة في المقارنة بين نظرية الأخلاق عند كنط ونظرية باسكال، ربما نقترب من هذه الحدود [1] .

وأخيراً، لإنهاء هذا المقطع، لنذكِّر أنه – وهذا بدهي – لو كانت السعادة الحقيقية عند باسكال لا يمكن بلوغها إلا برفض العالم وزمنه، بِإعادة كل من تصرفاتنا إلى الله وإلى الله وحده، ويشير عدد معين من الفقرات (من ٤٣٧ إلى ٤٧٧) بوضوح إلى العلاقة بين فرضيته عن الألوهية ومقولة الكل، راسماً هكذا الخطوط الأولى، وموشكاً أن يرسم الدرب الذي يقود إلى الرؤية التراجيدية للفكر الجدلي.

- ٢-

فإذا كان ما زال، هناك، بين العناصر المختلفة التي تشكل بستمولوجية ونظرية الأخلاق عند باسكال، تجانسٌ باطني مرئي حتى في داخل المنظومة، نجد أنفسنا، عندما يتصل الأمر بعلم الجمال، أمام سلسلة من

[1] يشكل القانون الأخلاقي بالفعل عند كنط فرضاً مشروعاً ومستقلاً، وليست الحال كذلك عند باسكال. فالتراجيدي يكمن في طابعه الشكلي وفي كونه لا يحكم فعلياً السلوك الواقعي للبشر.

الفقرات المتفرقة يصعب إيجاد الصلة بينها على صعيد تحليل ملازم، ولا تصبح حقاً مرئية إلا إذا نظرنا من خلال المنظور اللاحق لعلم الجمال الجدلي.

سبق أن قلنا إن كل عمل فني بالنسبة إلى علم الجمال الجدلي هو تعبير في اللغة الخاصة للأدب، والرسم، والنحت، الخ، عن رؤية للعالم يعبَر عنها – وهذا بدهي – أيضاً على جميع الأصعدة الأخرى : الفلسفي، واللاهوتي، حتى على صعيد التظاهرات المتعددة والمتنوعة للحياة اليومية ؛ ومن ناحية أخرى، إذا كان علم الجمال المادي والجدلي يقر بقيمة كل تعبير متجانس لرؤيا العالم، ويصنع هكذا من تجانس المحتوى ومن تجانس العلاقة بين المحتوى والشكل المعايير الأساسية للقيمة الجمالية لعمل ما، فهو مع ذلك يقر أيضاً بمعيار آخرَ (يوافق ما هو درجة الحقيقة على صعيد الفكر الفلسفي) يسمحُ بتدرج بين مختلف التعبيرات الجمالية المشروعة. وهذا ما تدعوه نظرية الفن في المادية الجدلية بدرجة الواقعية، والتي تشير غنى العلاقات الاجتماعية الواقعية التي تنعكس في العالم الخيالي للفنان أو الكاتب، وإلى اتساعها. وأخيراً، بمقدار نفسه الذي يقر فيه علم الجمال الجدلي الواقعية كمعيار ثان إلى جانب التجانس، فهو يدافع عن علم جمال كلاسيكي يرفض كل عنصر شكلي مستقل لا تبرره وظيفة خاصة –في فن العمارة على سبيل المثال – سواء في استخدام الشيء، أو في التعبير عن *واقع* الإنسان *الملتزم والأساسي*.

فإذا أخذنا بالحسبان الفوارق التي ذكرناها غير مرة بين الرؤية التراجيدية والفكر الجدلي : غياب الدرجات، وغياب كل مفهوم للقيمة النسبية، والتمييز الثنائي بين الصواب والخطأ، والخير والشر، القيمة واللاقيمة، فسنجد من جديد هذه العناصر الثلاث في المقاطع الجمالية لباسكال.

فمفهوم *التعبير* مشروح في الفقرتين ٣٢ و ٣٣ [1] بوضوح ودقة لا نكاد نستطيع تجاوزهما، وهما اللذان يجعلان من باسكال رائداً في علم الجمال الحديث، أما الفارق الوحيد بالنسبة إلى النظرية الجدلية للتعبير فهو بالتحديد التمييز الثنائي بين *الصواب* و *النماذج الخاطئة* دون أي مفهوم في التدرج أو في النسبية.

إن الفقرة ١٣٤ [2]، التي أثارت الجدل كثيراً وقيل عنها الكثير من الأشياء السلبية، وكذلك الفقرة ١١ عن المسرح، لا تصوغان شيئاً آخر غير مفهوم *الواقعية*، بعد الأخذ بالحسبان كون هذا المفهوم مرتبطاً بمفهوم *الانعكاس*، و*الحقيقة*، وتوضحان أن باسكال كان يرى أن الحقيقة مختلفة عما ستكون عليه اليوم بالنسبة إلى أحد أنصار المادية الجدلية. هذا، ونحن نعتقد أن كل منظر للجمال جدي مدافع عن مفهوم الواقعية سيكون مستعداً للتوقيع على إدانة باسكال لفن طبيعي ما، يغير الواقع بإعطائه طابعاً سلبياً صرفاً، أو لفن، بتغييره أماكن التأكيدات والقيم الإنسانية، قد يلغي أنسنة الواقع. أما عن

---

[1] " للملاحة والجمال مثال، هو عبارة عن علاقة بين طبيعتنا على علاتها، ضعيفة كانت أو قوية، وبين الشيء الذي يروقنا. فكل ما سكب على هذا المثال يرضينا : كالدار، والأغنية، والخطاب، والشعر، والنثر، والمرأة، والطيور، والأنهر، والشجر، والغرف، والأثواب الخ... وكل ما لم يطبع على هذا المثال يقبح عند أهل الذوق السليم. وإذا كانت العلاقة تامة بين أغنية ودار جاءتا على هذا المثال الحسن، لكونهما يشبهان هذا المثال الأوحد، كلتاهما في نوعها، فثمة علاقة تامة بين الأشياء التي جرت مجرى المثال الرديء، ولا يعني هذا أن المثال الرديء وحيد في بابه، بل إ،ه متعدد إلى ما لا نهاية له، ولكن القصيدة الرديئة مثلاً، إذا نسجت على منوال أي مثال رديء، فهي تشبه كل الشبه امرأة تزيت على هذا المثال.

ولا يجعل العقدة الشاذة مستقبحة كنظرك إلى طبيعتها ومثالها ثم تصورك امرأة أو داراً على المثال نفسه. " (الفقرة ٣٢)

" الجمال الشعري. كما يقال جمال شعري، يجب أن يقال كذلك جمال هندسي، وجمال طبي، ولكنهم لا يقولون هذا : والسبب في ذلك أنهم يعرفون غرض الهندسة، وأنه عبارة عن براهين، ويعرفون غرض الطب، وأنه عبارة عن الشفاء، ولكنهم لا يعرفون ماهية اللذة التي هي غرض الشعر. ولا يعرفون ما هو هذا المثال الطبيعي الذي يجب الاقتداء به. ولدى افتقارهم إلى هذه المعرفة اخترعوا بعض التعابير المستغرَبة كقولهم " عصر ذهبي، أعجوبة هذا الزمان، مقدر الخ... "ويسمون هذا اللغو جمالاً شعرياً.

ولكن من يتصور المرأة على هذا المثال الذي هو عبارة عن استعمال الكلمات الطنانة للتعبير عن الأشياء الحقيرة، يرى فتاة جميلة تكسوها المرائي والعقود، فيضحك منها لأننا نعرف ما يعجب في المرأة أكثر ما يعجب في الشعر، ولكن الذين يجهلون ذلك يعجبون بها على هذا الطراز. وفي بعض القرى يحسبون أنها الملكة، ونحن من أجل هذا نسمي القصائد المنظومة على هذا المثال بملكات القرى. " (الفقرة ٣٣)

[2] " ما أسخف التصوير قد اجتذب إعجابنا لتشابه الأشياء التي لا تعجبنا أصولها أبداً. " (الفقرة ١٣٤)

الفقرة ١٣ [١]، فهو يشرح فكرة تكررت كثيراً في كل كتاب عن الواقعية بأن على الكاتب أن يتجاوز في أعماله وعي شخصياته. ويضاف إلى ذلك، عند باسكال، حكم على قيمة الشغف الواعي الذي قد " يروق "، وهو حكم خاص بع بالطبع.

وأخيراً، يصوغ باسكال في عدة فقرات القواعد العامة لنظرية الجمال الكلاسيكية، رافضاً كل عنصر تزييني بحت، وفارضاً الوحدة الكاملة للشكل والمضمون.

وهنا أيضاً، بين نظريتي الجمال أحاديتي الطرف، اللتين تمنحان تفوقاً للشكل (لأن الفن شكل محسوس ممتع بذاته، بمعزل عن المحتوى الذي يعبر عنه) أو للمضمون (لأن الفن قبل كل شيء أحد الوسائل لبلوغ الحقيقة)، يقع باسكال ضمن نظرية الجمال الكلاسيكية، من خلال منظور جدلي بوضوح، يرى الحدث الجمالي في الكلية، وفي التوليفة (*synthèse*) المنسجم بين المحتوى والشكل الذي يعبر عنه.

وكل متمم شكلي لا يفرضه المحتوى، أو بالعكس كل غياب لعنصر يفرضه المحتوى، كل غياب في المعادلة بين وسائل التعبير الذي يوحي به هم شكلي ما - أخطاء على صعيد *النظرية الجمالية* ذاتها (الفقرات : ٢٦، ٢٧، ٤٨) [٢].

لكن جمال العمل الفني الذي كان في الفكر التراجيدي لكنط وله القيمة الحقيقية الوحيدة التي يمكن للإنسان أن يبلغها في الحياة وفي العالم، كان له

[1] " يلذ لك أن ترى خطأ كليوبولين وهواها، لأنها لا تعرفه وما كانت لتروقك لو لم تكن خدعت. (كليوبولين هي ملكة كورنتس. أحبت أحد رعاياها دون أن تحسب أنها تحبه، واستمرت في هذا الخطأ زمناً طويلاً حتى إنها حين فطنت لهذا الحب لم يبق في وسعها أن تتخلص منه – المترجمة) " (الفقرة ١٣)

[2] " البلاغة رسم للفكر، فمن أضاف شيئاً بعد أن رسم فقد أخرج لوحة لا صورة. " (الفقرة ٢٦)

" أسلوب. الذين يستعملون المجازات بغصب الكلام،شأنهم شأن الذين ينشئون نوافذ كاذبة توخياً للنسق : وما كانت قاعدتهم أن يأتوا بالكلام الصحيح بل أن يرسموا أشكالاً صحيحة. " (الفقرة ٢٧)

" إذا انطوى خطاب على كلمات متكررة حاولت إصلاحها فوجدت أنها من الإحكام بحيث أنك تشوه الخطاب لو اقتطعتها منه، فابق عليها لأن في عجزك عن استبدالها دليلاً على صلاحها. وهنا مجال للحسد، فإنه أعمى يجهل أن هذا التكرار غير معيب في هذا المقام، إذ ليست القاعدة عامة. " (الفقرة ٤٨)

قيمة ضئيلة في المنظور التراجيدي الأساسي، ودون تحفظات في منظور *الخواطر*. بحيث أن المقاطع القليلة نفسها التي أتينا على ذكرها موجودة فيه بشكل عارض، ليس لأن باسكال كان يريد إقامة نظرية، وإن كانت جزئية، للحدث الجمالي، بل لأنه كان يهتم بطريقة إقناع محدثه، أو لأن الملهاة كانت جزءاً من الحياة الدنيوية التي كان يريد أن يبين بطلانها.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أي حد وجد مع ذلك، في هذه النصوص المتفرقة والعرضية، سلسلة كاملة من الأفكار الأساسية لما سيكون في وقت لاحق نظرية الجمال الكلاسيكية للمادية الجدلية.

الفصل الرابع عشر

الحياة الاجتماعية : العدالة، القوة، الغنى

بالنسبة إلى باسكال، في فترة *الخواطر*، لا يوجد قانون إنساني عادل ومشروع حول هذه النقطة، ونحن نرى أن النصوص خالية من كل لبس، فالناشرون الأوائل – لاسيما أرنولد ونيكول – فهموا ذلك بهذا المعنى، وهذا ما سبب لهم صدمة بالتحديد، وحثهم على تغيير هذه النصوص في منشوراتهم.

إذا لم نشأ استحضار " مبالغات اللغة " التي تسمح بتغيير معنى الكتابات التي نريد دراستها كما نشاء، فنحن نرى جيداً كيف ما زال بوسعنا أن ندعي، بعد قراءة الفقرات ٢٩٤، و ٢٩٧، و ٣٨٥ أن الذي كتبها كان يقر بوجود إمكانية قانون إنساني مشروع أساساً وعادل :

" على أي أساس يقيم (الشعب) نظام العالم الذي يريد أن يسوسه ؟ أعلى هوى الأفراد ؟ أي اختلاط بهذا ! أعلى العدالة ؟ إنه يجهلها.

" فمن الراهن أنه لو عرفها لما وضع هذه الحكمة التي هي أكثر الحكم شمولاً بين الناس، بأن يتبع المرء عادات بلاده، ولكان سطوع الإنصاف الحقيقي أخضع جميع الشعوب، ولما كان المشرعون استعاضوا عن هذه العدالة الثابتة ليتمثلوا بأهواء الفرس والألمان، ولرأيناها راسخة في دول الأرض قاطبة، وفي الأزمنة جميعاً، عوض أن لا نرى شيئاً عادلاً كان أو غير عادل، إلا تبدلت مزيته بتبدل المناخ، يرتفع القطب ثلاث درجات فينهار اجتهاد القضاء برمته، ويقرر الحقيقة قاطن الجنوب. الشرائع الأساسية تتغير بعد سنوات. للحق مواقيته. دخول زحل في برج الأسد يرشدنا إلى مصدر الجناية. يا لأضحوكة عدل يحده نهر ! ما كان حقيقة من ناحية جبال " بيرينيه " يصبح ضلالاً ما وراءها.

" يعترفون أن العدل ليس في تلك العادات بل إنه قائم في الشرائع الطبيعية المعروفة في كل صقع، ولا شك أنهم يصرون على قولهم هذا بعناد لولا أن المصادفة التي زرعت الشرائع البشرية مجازفة قد وقعت على شريعة كلية واحدة، بيد أن أهواء الناس هي من التعدد بحيث أنك لا تجد من ذلك شيئاً. فالاختلاس والزواج بالمحارم، وقتل الآباء والأبناء، كل ذلك قد وجد له محلاً بين أعمال الفضيلة.

هل أضحك من أن يكون لرجل الحق في قتلي لأنه يسكن ما وراء النهر ولأن أميره في نزاع مع أميري، وإن لم يكن بيني وبينه مثل ذلك ؟ لا شك أن ثمة نواميس طبيعية، ولكن هذا العقل الجميل الفاسد قد أفسد كل شيء.

وينجم عن هذه البلبلة أن من الناس من يزعم أن جوهر العدل في سلطة المشرع، وآخر أنه في ارتياح الحاكم، وآخر أنه في العادة الحاضرة، إذ لا شيء عادل بذاته بحسب العقل المجرد، كل شيء يتحرك مع الزمن. الإنصاف صنيعة العادة لمجرد أنها سائرة، وهنا أساس سلطانها التصوري، ولا شيء أخطأ من هذه الشرائع التي تقوم الأخطاء. ومن أطاعها لكونها عادلة فقد أطاع عدلاً توهمه لا جوهر الشريعة، فهي ململة بذاتها، وإنها شريعة ليس أكثر. ومن شاء أن يبحث في علتها وجدها من الضعف والخفة بحيث إنه إذا لم يكن قد ألف مشاهدة عجائب المخيلة البشرية أدهشه أن يرى الزمن قد أكسبها هذا المقدار من الأبهة والتجلة. إن الثورة وقلب الدول عبارة عن زعزعة العادات القائمة، وذلك بالتنقيب حتى ينابيعها إظهاراً لافتقارها إلى السلطات والعدالة. يقولون إنه يجب الرجوع إلى الشرائع الأساسية الأولية في الدولة. تلك الشرائع التي أبطلتها عادة غير عادلة. ولكن هذا المسلك ينتهي حتماً إلى ضياع كل شيء. إذ لا شيء عادل مما يرونه في هذا الميزان. بيد أن الشعب يعير سمعه بسهولة إلى مثل هذا الخطاب. فيخلع النير إذ يتعرفه، ويستفيد العظماء من تهديمه وتهديم هؤلاء الفضوليين الباحثين في العادات السائرة. ومن أجل ذلك قال أوسع المشرعين حكمة إنه من الخير للناس أن يخدعوا غالباً. وقال آخر وهو سياسي حاذق " إذا كان يجهل الحقيقة المنقذة فمن الخير له أن يخدع ". فيجب ألا يشعر بحقيقة الاغتصاب، لأنها دست فيما مضى دون سبب فأصبحت معقولة ؛ بل يجب أن تظهر له على

أنها أصيلة أزلية وأن يخفى عنه منشأها لئلا يتعرض للزوال عاجلاً. " (الفقرة ٢٩٤).

" العدل الحقيقي عدمناه : ولو كان هو فينا لما اتخذنا قاعدة للعدل في أن يتبع الرجل عادات بلده.

إنهم، إذ لم يجدوا العادل، وجدوا القوي الخ... " (الفقرة ٢٩٧)

" كل شيء هنا متجزئ بين الصدق والكذب إلا الحقيقة الجوهرية، فهي نقية كل النقاء، صادقة كل الصدق. إن الاختلاط يشينها ويجعلها تتلاشى. ليس من خالص الصدق. وما من شيء صادق إذا عنيت الصدق الخالص. " (الفقرة ٣٨٥).

تذهب الفقرة ٣٨٥ أبعد بكثير في نقد القوانين الطبيعية. لأنها تقول لنا :

" يقولون إن القتل شيء طالح. نعم، لأننا نعرف الشر والباطل. ولكن أي شيء تقول عنه إنه صالح ؟ العفة ؟ أقول لا، لأن العالم ينقرض. الزواج ؟ بل العفة أفضل. الإمساك عن القتل ؟ لا، لأن الاضطرابات قد تكون مريعة فيقتل الأشرار جميع الصلاح. القتل ؟ لا، لأن فيه هدم الطبيعة. ليس من صادق ولا صالح إلا بجزء منه وأنه لممزوج شراً وباطلاً. " (الفقرة ٣٨٥).

وهكذا، حتى التأكيدات المشروعة تماماً النادرة جداً، كتأكيد أن قتل الإنسان أمر سيء، تفقد هذا الامتياز عندما نحولها إلى تعليمات إيجابية، وإلى قواعد في السلوك أو إلى قوانين.

نعتذر عن طول هذه المقبوسات، لكننا نرى أنها ضرورية لإثبات وحدة الفكر عند باسكال. بما أن البشر في واقع الأمر لا يستطيعون بلوغ الخير ولا الحقيقة *في الدنيا*، بدهي أنهم لن يتمكنوا من تحقيق حياة اجتماعية أو تأسيس سلطة سياسية مشروعتين.

فالطابع الوضيع والمنحط للعالم، ولكل حياة دنيوية لا يحتمل عند باسكال *أي استثناء*. أضف إلى ذلك أيضاً أنه لا مجال بالطبع للتعجب من الفارق الوحيد الذي يفصل التصور الأولي المبسط للمواقف الاجتماعية والسياسية لباسكال و التصور المبسط لمواقفه البستمولوجية والأخلاقية : كون باسكال يعارض عدم كفاية الحقيقة وكل سلوك إنساني بفرض الحقيقة الحقة والعدالة العادلة التي لا مكافئ لها على صعيد النظم الاجتماعية والسياسية.

ذلك أن الحقيقة والعدالة الحقيقيتين تتمتعان بالتحديد بطابع تصاعدي يعارضهما بالعالم، بينما كل أمل في نسق اجتماعي أو سياسي مشروع سيكون كذلك أملاً دنيوياً، لا يتوافق مع الفكر التراجيدي.

إنه بالتحديد العدالة المشروعة لعالم حقيقي يحكمه الحب الإلهي، عالم لن يكون بحاجة لا إلى مؤسسات ولا إلى قوانين، ويتعارض هكذا مع النظم الاجتماعية والسياسية الناقصة للحياة الدنيوية. هل علينا أن نذكر أن باسكال يتابع هنا أيضاً تقليداً مسيحياً قديماً ؟ تقليد أغوسطينوس دون شك ــ ولكن حول هذه *النقطة* تقترب فلسفة أغوسطينوس من أخرويات eschatologie الروحانيين ــ وستعود من جديد بالطبع بعد أن أصبحت دنيوية، وتحررت من كل عنصر تصاعدي في إحدى الأفكار المركزية لفلسفة الفكر الجدلية : فكرة *إلغاء الدولة*.

أما عن الموقف السياسي لباسكال، فهو محافظ دون شك، وذلك ليس احتراماً للنظام أو القانون، بل نتيجة الطابع اللازمني أساساً للموقف التراجيدي. ولأنه لا أمل دنيوي البتة في تحقيق قانون مشروع، ولأنه في المنظور التراجيدي كل ما ليس مشروعاً كلياً هو *أيضاً* غير مشروع، لن يتمكن أي تغيير في

النظام الاجتماعي أو السياسي من إحداث تحسين طفيف بل سيجر، على العكس "حروبا أهلية"، وهي " من أكبر الآلام " (الفقرة ٣٢٠) [١]

وهنا أيضاً علينا أن نؤكد على بعض التشابهات مع الموقف الكنطي، ما عدا ما يتصل بتقويم القانون، على الأقل في رفض كل محاولة لتغيير النظام السياسي بالقوة. ومع ذلك ينبغي أن نضيف أنه بدءاً من عام ١٧٨٩، كان موقف كنط يؤدي إلى دفاع عن النظام الثوري الظافر في فرنسا، وكان له هكذا دلالة *ملموسة* مختلفة عن الموقف *المماثل على نحو* مجرد لباسكال.

فإذا نحن اكتفينا بتحليل المخطط الأساسي لمجمل موقف باسكال ؛ يمكننا أن نقرر هنا رسماً أولياً يمثله عدد كبير من الأفكار التي من السهل تفسيرها.

ذهب باسكال، في أفكاره عن الروابط بين العدالة والقوة، مع ذلك أبعد بكثير، فقد أقام عناصر تحليل واقعي وثاقب للنظام الاجتماعي الذي نود أن نرسم مخططه الأول في خطوطه الرئيسية، في ضوء التطور اللاحق للفكر الجدلي.

الأمر الأول الذي ينبغي ملاحظته، هو أن باسكال رأى ما يشكل أساس كل حياة اجتماعية وتاريخية، ورغبة كل إنسان في أن يكون " مُقدراً " ـــ أو" معترفاً به " كما سيقول في وقت لاحق ـــ لدى البشر الآخرين.

مما لاشك فيه أن الينسيني الذي تشكل الوحدة بالنسبة إليه القيمة بامتياز ـــ لن يتمكن في الحديث دون شيء من السخرية عن هذه الرغبة في" التقدير" التي

---

[1] سيكون من المهم أن نتساءل لماذا الحروب الأهلية هي " أكبر الآلام ". نحن نرى أن هذا الاعتبار ضمن المنظومة يُبرر بأنها ستكون اللهو الدنيوي بامتياز، مما يحيد أمل المجال الوحيد الذي يمكن أن تكون له قيمة إنسانية حقيقية، من الأبدية.

يضاف إلى ذلك أن لدى باسكال عدائية شخصية للحروب الأهلية وهي تتجاوز متطلبات المنظومة (إذ ثمة أيضاً أنواع أخرى " للهو ")، وهي ترتبط، من ناحية، بالوضع التاريخي لطبقة نبلاء القضاء، وبالمجموعة الينسينية، ومن ناحية أخرى ربما بذكريات شخصية بفترة la Fronde، وما تبع ثورة " الحفاة " في النورماندي (va-nus- pieds).

هي نتيجة السقوط والخطيئة الأصلية. ونجد هنا أيضاً خطوة حاسمة على الدرب التي تقود ديكارت إلى هيغل، كما يحصل أحياناً لباسكال (الفقرة ٤٠٤ على سبيل المثال) أن يشعر من خلال السخرية بأنه لم ير فقط الصفات الوضيعة والسلبية، بل أيضاً المظاهر الإيجابية والوظيفة المشروعة لكل اجتماعيّة (sociabilité).

" لنفس الإنسان، عندنا، قدر عظيم حتى إننا لا نطيق أن تحتقرها هذه النفس وألا يكون لنا تقدير في نفس ما. وكل سعادة الناس قائمة على هذا التقدير."(الفقرة ٤٠٠).

وهذا ما يقابل الإنسان بالبهائم :

" البهيمة لا تعجب البهيمة. الفرس لا يعجب بفرس آخر، وهذا لا ينفي أنهما يتنافسان في السبق، ولكنه أمر لا يفضي إلى نتيجة، لأنهما، في الإسطبل، لا يتنزل أكثرهما بدانة ودمامة للآخر عن شعيره. كما يتمنى الناس من الناس لأنفسهم. فضيلة البهائم ترضي نفسها بنفسها. " (الفقرة ٤٠١)

" ضعة الإنسان الكبرى سعيه وراء المجد، ولكن في هذا أبلغ دليل على ميزته، فإنه مهما نعم بخيرات الأرض، والصحة والرفاهية، فهو لا يرتضي إذا لم يكن ذا حظوة في الناس. وهو يرى أن عقل الإنسان هو من رفعة القدر بحيث إنه مهما كان له من الأفضلية على الأرض فإذا لم يحل أيضاً في المرتبة المفضلة من ذلك العقل فما كان مسروراً قط. إنها لأجمل مرتبة في العالم، وما من شيء باستطاعته أن يثنيه عن هذه الرغبة، وإنها الصفة التي لا يمحوها من قلب الإنسان شيء. " (الفقرة ٤٠٤)

وهكذا، بالنسبة إلى باسكال، الإنسان مخلوق اجتماعي بالتأكيد، وحاجته في أن يكون مقدراً من قبل أقرانه هي أحد العناصر الأساسية للطبيعة الإنسانية، إنها فكرة " الاعتراف بالآخر" التي نجدها لاحقاً في أعمال هيغل،

والتي تؤسس للفكر الجدلي بمعارضته مع الأشكال المختلفة للفردية، طالما أن الحواس والعقل الفردي لا يكفيان الإنسان، وطالما أن هذا الإنسان لا يتحقق إلا بالتطلع إلى مطلق يتجاوزه ويفترض المجموعة، فإن تقدير الآخرين له، و" الاعتراف به "، وعلى المستوى نفسه " المجد " تكتسب أهمية أساسية.

ولكن، إذا كانت المجموعة طبيعية بالنسبة إلى الإنسان، فهذا لا يعني أن النظام الاجتماعي القائم كامل، أو جيد فقط أو مقبول ؛ لأن هذا النظام يقوم على عدم المساواة والتعارض بين الأنانيات.

"من الضروري أن يكون تفاوت بين الناس. إن هذا لصحيح، ولكننا إذ نسلم بهذا، لانفتح المجال لمنتهى السيطرة فحسب، بل لمنتهى الجور. "(الفقرة ٣٨٠)

" لي ولك. كأن يقول هؤلاء الصغار المساكين " هذا الكلب لي، وبعدها محلي في الشمس ". إن ذلك بدء صورة اغتصاب الأرض كلها. "(الفقرة ٢٩٥)

ومع ذلك، علينا أن نتجنب الخلط بين هذا النقد للمجتمع والشهادات العديد المماثلة التي سبقته أو تبعته حتى ولادة الماركسية. ففي أثناء العصور الوسطى في الطوائف المسيحية بخاصة، ازدهر نقد الملكية الخاصة والنظام الاجتماعي والسياسي بشكل مستمر، وسنجد ذلك أيضاً بعد باسكال، في القرن الثامن عشر كله. ولكن قبل باسكال، كما بعده ، عند المفكرين غير الجدليين. بقي هذا النقد الطوباوي أو الثوري أحادي الجانب أو نقداً مجرداً.

النظام القائم، غنى هؤلاء، وبؤس أولئك، الامتيازات، كل ذلك كان سيئاً بشدة، ينبغي أن يحل مكانه نظام جديد، مثالي ؛ إذ يجب أن نستبدل بمدينة الأرض مملكةَ الله على الأرض، وبالمجتمع المؤسس على الجهل أو

الوساوس نظاماً اجتماعياً عقلانياً وموافقاً للطبيعة الإنسانية، وبالقانون الوضعي القانونَ الإلهي أو القانون الطبيعي، الخ. واللوحة في أغلب الأحيان حاسمة، مرسومة بالأبيض والأسود (لا اعتدال فيها – لا توسط فيها)

أما الفكر التراجيدي (كالفكر الجدلي)، فهو على العكس يجمع دائماً نعم ولا. وهو يعلم أن أي واقع ليس أبداً جيداً كلياً ولا سيئاً، وأن المقصود تحديد موقعه بالنسبة إلى مجموع العلاقات التي التزم فيها، وهكذا تحديد، ليس فقط ما فيه جيد أو سيء، بل أيضاً تحديد المقياس الذي تتغير فيه هاتين الميزتين وكذلك علاقة كل منهما بالأخرى، خلال التطور التاريخي.

في حالة النظام الاجتماعي، وامتيازات الغنى أو النسب، يعلم المفكر الجدلي – مع أنه يجب تجاوزها واستبدال نظام أفضل بها – أنها، مع ذلك خلال فترة ما، وقائع ضرورية وإيجابية تمتلك الكثير لكي تشكل الشرط الضروري لتطور القوى المنتجة قيمةً إنسانية حقيقية.

من وجهة نظر المجموعة المثالية، الشر بامتياز هو الأنانية، والدفاع عن المصالح الخاصة، القائم نفسه على وجود الملكية الفردية " كل أنا عدوة الغير وتود لو تكون طاغيته " (الفقرة ٤٥٥). " خاصتي، خاصتك، هذا الكلب لي... هذه صورة اغتصاب الأرض كلها. " ومع ذلك، فهيغل يرى أن احتيال العقل يجعل الخير من خلال هذه الأنانية وبفضلها يتحقق، والتاريخ يتطور. إن مفيستو الشيطان، رغماً عن إرادته الخاصة، يقود فاوست إلى السماء.

ولكن، إذا كان المنظور التاريخي عند هيغل وماركس يسمح بتجاوز التضاد بين الخير والشر، بين سلبية المؤسسات الاجتماعية وإيجابيتها، فالمسألة أكثر تعقيداً بالنسبة إلى باسكال الذي انطلق من النقطة نفسها لكنه لم يتمتع بهذا الانفتاح.

باسكال يعلم أن لا قاعدة قانونية أو أخلاقية تحقق العدالة الحقيقية أو الخير الحق ؛ فكل القوانين الإنسانية غير كافية. " لم تقتلني ؟ ماذا ! ؟ ألست تقيم على الضفة الأخرى ؟ لو كنتَ مقيماً، يا صاحِ، على هذه الضفة لكنت سفاكاً ولكان من الظلم أن أقتلك على هذه الصورة، ولكن بما أنك تقيم على الضفة الثانية فأنا شجاع وقتلك عدل. " (الفقرة ٢٩٣).

سيكون المثالي في جمع العدالة والقوة لتحقيق قوانين فاعلة وعادلة في آن معاً. لسوء الحظ، هذا مستحيل بالنسبة إلى الإنسان المضطر للخيار، والذي لكي يؤمن التوازن والسلام يختار القوة، ويضحي بالعدالة. " لا شك أن المساواة في المقتنى عادلة، ولكنهم إذ عجزوا أن يفرضوا القوة لا طاعة العدل فقد جعلوا العدل في طاعة القوة، ولم يستطيعوا أن يحصنوا العدل فسوغوا القوة حتى يكون العادل والقوي معاً، فيستتب السلام الذي هو الخير الأسمى. " الفقرة ٢٩٩).

" العدل الحقيقي عدمناه : ولو كان هو فينا لما اتخذنا قاعدة للعدل في أن يتبع الرجل عادات بلاده.

إنهم، إذ لم يجدوا العادل، وجدوا القوي الخ... " (الفقرة ٢٩٧)

" يا لأضحوكة عدل يحده نهرٌ ! ما كان حقيقة من ناحية جبال البيرينيه يصبح ضلالاً ما وراءها. " (الفقرة ٢٩٤)

ما يهيمن على المجتمع (يتحدث باسكال عن المجتمع بعامة، سنقول المجتمع الرأسمالي، القائم على الأنانية الفردية)، هو التعارض بين الأفراد، كفاح بعضهم ضد بعضهم الآخر، الذي يتجلى عند باسكال وكنط في الشكل المجرد لصراع الإنسان ضد الإنسان، ليصبح عند هيغل الصراع بين السيد والعبد، ويأخذ أخيراً عند ماركس الشكل الملموس لصراع الطبقات. وباسكال

يعلم جيداً أن القوة، " علائق الضرورة " هي " التي تقرر البنية الاجتماعية "، وعلاقات القوة تولد بعدُ، مع ذلك، أيديولوجيات، و" علائق المخيلة ". " العلائق التي تربط بعض الناس باحترام بعضهم الآخر هي في الغالب علائق ضرورية ؛ لأن الناس يجب أن يكونوا على مراتب مختلفة. جميعهم يريد السيطرة، ولا يستطيعها جميعهم وإنما يستطيعها بعضهم.

فلنتمثلهم في بدء تكوينهم. لا شك أنهم يتغالبون حتى يغلب فريقهم الأقوى فرقهم الأضعف، ويكون هو المسيطر . على أن الأسياد لا يروقهم أن تستمر الحرب فيأمرون أن تؤول القوة في يدهم على الوجه الذي يشاؤون، فيكلها بعضهم إلى اختيار الشعوب، والبعض الآخر إلى الوراثة، الخ.

وهنا تبدأ المخيلة دورها. وكان الفعل قبل ذلك للقوة المجردة، أما الآن فالقوة تساندها المخيلة.

وإذن فالعلائق التي تربطك بالاحترام تجاه هذا أو ذاك بوجه خاص إنما هي علائق تخيلية. " (الفقرة ٣٠٤)

وتصبح هذه الأيديولوجيات عوامل واقعية للسيطرة التي ستصبح ضرورية أكثر بالنسبة إلى هؤلاء الذين يستفيدون منها إلى حد لا يملكون فيه قوة واقعية.

" عادة الناس أن يروا الملك في موكب من الحرس والطبول والقادة وسائر الأشياء الداعية إلى لإجلال والخشية، تجعل وجهَ الملك - إذا صادف أن يكون وحده بمعزل عن هذه التوابع – يطبع في رعاياه الإجلال والخشية، لأنهم لا يفصلون في خواطرهم ذاته عن حاشيته التي يرونها عادة لاصقة به. والعالم الذي لا يعرف أن هذه النتيجة متأتية عن العادة يعتقد أنها متأتية من قوة طبيعية، ومن هنا أصل هذه الكلمات " سمة الألوهية مرتسمة على وجهه، الخ. " (الفقرة ٣٠٨)

" رئيس القضاء متزمت يرتدي الزخارف، لأن منصبه كاذب، وما كان هذا من شأن الملك : فله القوة ، ولا يأبه للمخيلة. القضاء والأطباء، ليس لهم إلا المخيلة. " (الفقرة ٣٠٧)

ولكي نركز على بعض الصيغ الجوهرية والمحددة، لن يكون نقد سلطة العدالة والنظام الاجتماعي أكثر جذرية، فهذا الفوضوي هو في *الوقت نفسه* المحافظ المطلق الذي لا يؤكد ضرورة الامتيازات والظلم الاجتماعي فحسب، بل يؤكد أيضاً *قيمتها*.

" أعظم الشرور الحروب الأهلية. فهي واقعة حتماً إذا شئت أن تثيب الاستحقاق، لأن الجميع يقولون عندئذ إنهم مستحقون. إن الشر الذي يخشى من أحمق يدعى إلى المخالفة بحق المولد ليس بهذا المقدار عظيماً ولا محتوماً. " (الفقرة ٣١٣)

" ولأن الدوقيات والممالك ومناصب القضاء حقيقية وضرورية لأن القوة تنظم كل شيء، هي قائمة أبداً في المكان والزمان، ولكن، لأن الهوى يجعل هذا أو هذه في تلك المراتب، كان ثابتاً فهو عرضة للتبدل، الخ. " (الفقرة ٣٠٦)

وبواقعيتها نفسها، تشكل هذه الامتيازات *قيماً*. وذلك لأن إحدى مزايا كل نظرية أخلاق جدلية لا تكتفي لا بالواقع ولا بالفكر، وأن تتطلع إلى اجتماع الاثنين : " ما هو عقلاني واقعي، وما هو واقعي عقلاني "، كما يقول هيغل، أما بالنسبة إلى باسكال، فالمثالي ليس العدالة الصرفة، بل اتحاد العدالة والقوة.

هذا وتسمح الامتيازات، *في بعض النواحي*، وتحدد شروط تحقيق القيم أيضاً.

" ما أعظمها أفضلية طبقة الأشراف التي تضع رجلاً، منذ سنته الثامنة عشرة، في المقدمة، مشهوراً ومحترماً، مما لا يستحقه رجل غيره إلا في سنته الخمسين. إنه مربح ثلاثين عاماً دون عناء. " (الفقرة ٣٢٢)

" ليس من الباطل أن تكون أنيق الهندام، ففي هذا دليل على كثرة أتباعك، وفي جمال شعرك دليل على أن لك أجيراً في مخدعك وعطاراً، الخ. وفي أثوابك القشب...، الخ. الخ. إذا كانت لك سواعد عديدة فليس ذلك مجرد مساحة، ولا عدة فرس. كلما ازدادت سواعدك ازددت قوة. إنما الأناقة في إظهار القوة. " (الفقرة ٣١٦)

" له أربعة خدم. " (الفقرة ٣١٨) [١]

يتماهى الغنى هنا مع القوة، ومع إمكانية التصرف بعمل الآخرين، ولهذا السبب بالذات نمنحه قيمة. لا جدوى إذا من القول إن هذا هو شعور طبقة صاعدة يمثل الغنى بالنسبة إليها عاملاً إيجابياً في تطور القوى المنتجة.

---

[1] يعبر مفيستو في فاوست عن الفكرة نفسها :

إذا كان بوسعي أن أدفع ستة أحصنة
ألست أملك قوتها ؟
أجري وأحس أنني رجل شجاع
وكأن عندي أربع وعشرين قدماً.

ويعلق ماركس الشاب على هذا المقطع بهذه العبارات : " ما هو موجود بالنسبة إلي بوساطة المال، ما يمكنني أن أدفعه، أي أن الذي يستطيع المال شراءه، *أنا* هو، مالك المال/ فقوتي كبيرة بمقدار قوة المال. وصفات المال هي صفاتي وقواي بما أنني أملك هذا المال. أي أن الذي *أنا* عليه، *وما أستطيع*، لا يمكن قط أن يُحدَد بشخصيتي. أنا قبيح، ولكن بوسعي أن أشتري *أجمل النساء*. إذن فأنا لست قبيحاً، لأن تأثير القبح، وقوته المنفرة يبطلهما المال. أنا رجل فاسد، دون ضمير، ودون فكر، لكن المال مُحترَم، وكذلك مالكه أيضاً. المال هو الخير الأسمى، فمالكه إذن خيِّر. أضف إلى ذلك أن المال يعفيني من الفساد، فأنا إذن شريف. أنا *دون فكر*، لكن المال هو الفكر *الحقيقي* لكل شيء ؛ فكيف يمكن لماله أن يكون دون فكر ؟ كذلك يمكن للمال أن يشتري أصحاب الفكر، ومن يملك السلطة على أصحاب الفكر أليس صاحب فكر مثلهم ؟ وأنا الذي أستطيع بوساطة المال أن أحقق كل ما يرغب به قلب الإنسان، الست أملك الملكات الإنسانية جميعها ؟ الا يحول المال إذن الإعاقات كلها والعجز إلى عكسها ؟ "

كارل ماركس : (Die Frühshriften, Stuttgart, Kroner-Verlag : 1953, p. 298, National-ökonomie und Philosophie)

أن يكون المرء غنياً يعني أن يبدع باستخدام عمل الآخرين، أي أن يكون ضمنياً قوياً.

والفكر الجدلي لباسكال، كما في وقت لاحق فكر غوته، وهيغل، أو ماركس، يعترف بالأهمية المثبَتة لهذا الموقف، لكن حدوده على الفور بإظهارها في الوقت نفسه الطابع السلبي للغنى، ظلمه، وعند هيغل وماركس، البؤس المادي للمستغلين، والبؤس الروحي للمستغلين، والطابع التاريخي والانتقالي لهذه الجدوى الاجتماعية للملكية الخاصة، والغنى، والنظام البرجوازي.

ولكن، إذا كان البعد التاريخي يسمح لهيغل وماركس بإدماج هذين الموقفين، المتعارضين في الظاهر، أي : نقد النظام الاجتماعي والاعتراف بجدواه، في فكرة تطور يعد هذا النظام محركه المؤقت، وسيؤدي إلى تجاوزه، فإن هذا البعد غير موجود بالنسبة إلى باسكال.

إن إحدى مزايا الرؤية التراجيدية *غياب المستقبل*. فعلى صعيد الزمن، هي لا تعرف غير الحاضر و *الأبدية*. ولهذا فإن الجدلية التي ستصبح تاريخية عند هيغل وماركس يجب أن تتركز عند باسكال على الحاضر نفسه، وتصبح جدلية بنيوية بحتة.

لا يشكل ما سيصبح لا حقاً تتابع الحقب التاريخية، عند باسكال سوى سلسلة تصاعدية للدرجات النوعية للواقع الإنساني، أي المقولة (*thèse*)، والمقولة الضد (*antithèse*)، والتوليفة (*synthèse*)[1] في مختلف طرائق الحكم على المجتمع والدولة. (ففي الفقرة التالية : نحن أضفنا الكلمات : المقولة، المقولة الضد، النتيجة، والباقي ذكره باسكال)

" على المعلولات. انقلاب مستمر من حجة للشيء إلى حجة عليه. "

---

[1] الطريحة، والنقيضة، والتحقق : أي الجمع بين الطريحة والنقيضة في جدل هيغل ـ المترجمة

المقولة (*thèse*) : " لقد أقمنا الدليل إذن على توهم الإنسان بتقديره أشياء ما كانت قط جوهرية، وجميع هذه الآراء قد هدمت. "

المقولة الضد (*antithèse*) : ثم بينا بعدئذ أن جميع تلك الآراء جد سليمة وأن تلك الأباطيل تقوم على أسس صحيحة وأن الشعب والحالة هذه ما كان واهماً بالمقدار الذي يزعمون، وهدمنا هكذا الرأي الذي كان يهدم رأي الشعب. "

التوليفة (*synthèse*) : " ولكن علينا ان نهدم الآن هذا المذهب الأخير ونظهر أنه من الثابت أن الشعب واهم وإن تكن آراؤه سليمة، لأنه لا يستشعر معها مقر الحقيقة، وأنه، إذ يضعها حيث لا توجد، فإن آراؤه جد خاطئة وجد سقيمة. " (الفقرة ٣٢٨). أو أيضاً ثالوث مزدوج :

" علة المعلولات. تدرج. "

المقولة : " الشعب يكرم ذوي النسب الرفيع. "

المقولة الضد : " المتحذلقون يحتقرونهم بحجة أن المولد ليس من أفضليات الشخص بل المصادفة. "

ستكون التوليفة في الوقت نفسه مقولة الثالوث الثاني :

" أما الحاذقون فيكرمونهم، ليس بالاستناد إلى فكرة الشعب بل بالفكرة المضمرة وراء الرأس. "

المقولة الضد الثانية : " وأهل الورع الذين يتحلون بالغيرة أكثر منهم بالعلم يحتقرونهم على رغم الاعتبارات التي يكرمهم من أجلها الحاذقون، ذلك أنهم يحكمون في الأمر على ضوء نور جديد تُفحَم به التقوى. "

التوليفة الثانية " : على أن المسيحيين الكاملين يكرمونهم على ضوء نور آخر أسمى. وهكذا تتعاقب الآراء من مؤاتية إلى متناقضة بمقدار ما يؤتى الناس من نور. " (الفقرة ٣٣٧)

على الرغم من الاختلافات العميقة بما يتصل بالمذاهب السياسية والاجتماعية التي تفسر باختلاف الحقبة، (إذ كتب كنط في الوقت نفسه تحت تأثير الثورة الفرنسية، وعبر عن فكرة الانقسام الأكثر تقدماً للبرجوازية الألمانية، وعبر باسكال عن رؤية العالم بطبقة وسيطة، دون أن يظهر أنه تأثر بالثورة الإنجليزية، ما عدا التأثر بشكل غير مباشر، ربما.

ص ٣١٤

من خلال مذاهب هوبز (*Hobbes*)[1])، يوجد مع ذلك – حتى هنا – نقطة مشتركة بين فكر كنط وفكر باسكال. إنها الحاجة التي شعر بها هذا وذاك في جمع موقف ناقد وتقدمي بموقف محافظ مطلق. وباسكال يتوصل إلى ذلك عن طريق النظريات التي أتينا على تحليلها، وكنط، بتأكيده ضرورة الخضوع دائماً للسيطرة التي تملك السلطة، ولو كانت ثورية، مما يدل على تكريس الثورة الفرنسية والحكم الملكي البروسي في آن معاً.

ومع ذلك فإن الحل الجدلي الحقيقي لا يمكن أن يأتي إلا في اليوم الذي يفتح فيه أخيراً منظور المستقبل، مع الفكر الجدلي، مما يسمح بإقامة فلسفة حقيقية للتاريخ.

---

[1] تشير الفقرة ١٧٦ مع ذلك إلى كروميل، ولكن بطريقة سلبية كلياً. من الملاحظ أن باسكال لم يجد فيها سوى خطر الحروب الأهلية.

الفصل الخامس عشر

الرهان

برسم الخطوط الأولى تتابعياً لمفهوم باسكال عن الإنسان : الكائنات الحية، العالم الفيزيائي، البستمولوجية، علم الأخلاق، نظرية الجمال والحياة الاجتماعية، صادفنا في كل مرة المخطط الأساسي نفسه : الإنسان مخلوق مفارق، كبيراً وصغيراً لن يكون بوسعه أن يتخلى عن البحث عن القيم الحقيقية والمطلقة، ولا أن يجدها أو يحققها في الحياة وفي العالم، كما لن يتمكن من وضع أمله في مكان آخر غير الدين ووجود إله شخصي وتصاعدي.

ومع ذلك فثمة سؤال يطرح، ومع أن هذا الموقف يبدو عظيماً وغنياً على صعيد الإرادة والإيمان، فإنه يبدو أيضاً *في الأساس* فقيراً على صعيد الفكر العلمي والفلسفي والإنجازات الدنيوية.

فإذا لم يكن العالم بالنسبة إلى الإنسان سوى إمكانية بلوغ القيم النسبية، فلن يكون بوسعه على أية حال أن يمثل للوعي الذي تحكمه مقولة " كل شيء أو لا شيء "، أهمية كبيرة بما يكفي ليكرس له جزءاً – ولو كان صغيراً – من فكره وعمله، وعلى العكس، كل اهتمام بعالم باطل من دون الله لن يكون سوى تنازل وانحطاط، وبلغة الدين : *خطيئة*. كذلك استخلص الينسينيين المتطرفين من مجموعة باركوس حقاً نتائج هذا الموقف بهجر العالم، مماثلين تقريباً بين أفكار الفضيلة والعزلة، والمسيحي والناسك. ولكن قد نبحث أيضاً دون جدوى في دراسات ورسائل باركوس، وسانجلان، حتى هامون، عن تحليل للواقع البيولوجي أو الفيزيائي، وعن بستمولوجية، ونظرية جمال، أو تحليل للحياة الاجتماعية أيضاً.

بمقدار ما نتناول هنا هذه المجالات، وإن عرضياً، يكون ذلك دائماً لصوغ تقييم سلبي ولتذكير المسيحي بأن عليه أن يهمل هذه الأمور ويكرس حياته لله، لله وحده.

كيف نشرح إذن ؟ ليس فقط النشاط الدنيوي لباسكال بين عامي ١٦٥٧ و ١٦٦٢، أي : كتاباته العلمية والرياضية، بل أيضاً وجود تحليل واقعي ومتطور للعلاقات بين الإنسان والعالم ولبنية هذا العالم في الخواطر، وأخيراً وجود الخواطر نفسها، وكون باسكال كتب دفاعاً.

إنها هنا مسألة جدية جداً إلى حد أنها أصبحت، بعيداً عن إدخالها بشكل مصطنع في منظور المؤرخ، غرضَ العديد من النقاشات داخل مجموعة " تلاميذ القديس أغوسطينوس "، وتلامس عن كثب الأساس نفسه لمختلف المواقف الأيديولوجية، وبناء على ذلك اعتمدت الإجابات النظرية والعملية لأرنولد، وباركوس، وباسكال، في وعي تام لتبريراتها وتوريطاتها. لن يكون من الممكن إذن اللجوء إلى شروح عن طريق عوامل طارئة، كالمزاج، والتربية، الخ.

سبق أن ذكرنا عدة مرات في هذا الكتاب أننا نرى أن الفروق بين موقفي باركوس وباسكال، ونتائجهما العملية، كرفض *العالم والاعتكاف في العزلة* في إحدى الحالات، و *الرفض المفارق والدنيوي للعالم* في الحالة الأخرى، ناتجة عن كون كاتب *الخواطر* يدفع فكرة الإله الخفي – أو بالتحديد الله الذي يختبئ – إلى شكلها الأكثر تطرفاً، مع الإقرار بأن الله لا يخفي على الإنسان إرادته فحسب، بل أيضاً وجوده.

وواقع الأمر أنه بمقدار ما يصبح هذا الوجود بالنسبة إلى الإنسان المنحط أملاً، وتأكيداً من القلب، وهذا يعني *تأكيداً* غير مؤكد *ومفارقاً*، لم يعد بوسع هذا الإنسان أن يجده في العزلة وفي هجران العالم الملجأ الأكيد

والمشروع، وأن عليه في العالم، أو على الأقل *في مواجهة العالم*، أن يعبر عن رفضه لكل قيمة نسبية، وبحثه عن القيم الحقيقية والمتصاعد.

ولأن وجود الله لم يعد بالنسبة إلى الإنسان المنحط مؤكداً ببساطة وبوجه الإطلاق، استطاع باسكال، بل توجب عليه، أن يقيم نظرية للعالم والواقع الدنيوي، الفيزيائي، والبيولوجي، والاجتماعي ؛ ولأن الإنسان، لكي يكون إنساناً، لن يتمكن من القبول، بأي طريقة وبأي درجة، بعالم غير كامل ونسبي تمكنت هذه النظرية من بلوغ واقعية، مجردة من كل وهم دنيوي، ومن كل اهتمام ومراعاة، وتمكنت من أن تضع نفسها على الصعيد العلمي والفلسفي، في أعلى مستوى تسمح الحقبة والوضع الاجتماعي فقط ببلوغه.

نحن نرى هكذا الأهمية التي تمثلها بالنسبة إلى تفسير متجانس لحياة باسكال وأعماله، إلى جانب النقص المطلق لكل واقع دنيوي، وإلى جانب استحالة إيجاد الراحة في العالم، تمثلها الاستحالة الأساسية أيضاً لتأكيد بسيط لا مفارقة فيه لوجود الله، استحالة إهمال العالم واللجوء إلى العزلة والأبدية.

وهذا يدل على المكانة الهامة التي ينبغي أن نمنحها في مجموع *الخواطر* للفقرة ٢٣٣، الذي نطلق عليه بطلاقة اسم *الرهان*. ومع ذلك يصطدم هذا الاستنتاج بتقليد قديم أسس بقوة. وواقع الأمر – وهذا ما سنحاول أن نبينه لاحقاً – أن فكرة الرهان إذا وجدت في قلب فلسفات لاحقة، كفلسفة كنط أو ماركس، فإنها، بالمقابل، غريبة جذرياً، ولا يمكن أن تكون سوى حجة تقريظية موجهة إلى المشاعر (*ad hominem*) بالنسبة إلى المواقف المسيحية، السابقة لباسكال، أو اللاحقة به هي مواقف يشكل فيها وجود الله، وغالباً إرادته نفسها، تأكيداً مطلقاً عقلانياً، حدسياً أو عاطفياً، لكنها على أية حال تأكيد غريب على المخاطرة والمفارقة. كذلك فإن أغلب المؤرخين والمفسرين كانوا بسهولة بالغة ميالين إلى الإقرار بمحاكمة نرى أن علينا

معارضتها : إذ يقولون : إننا لا نراهن على شيء نعرفه بالتأكيد. والحال هذه، كان باسكال، المسيحي، متأكداً من وجود الله ؛ ولم يكن بوسعه إذن أن يمنح أي قيمة لحجة " الرهان " لذاتها. عندما يقر هذا القياس، لا تعود نقاط التباعد تتعلق إلا بأمر معرفة ما إذا كان الرهان حجة موجهة إلى المشاعر، مكتوبة " للملحد "، " مبالغة لغوية "، أو حتى مرحلة سيرية (بيوغرافية) في حياة باسكال، أو منطقية في تطور مديحه [1].

نحن نرى أن الاعتراض الكبير الموجه ضد هذه التفسيرات يكمن في كونها تنطلق، علنياً أو ضمنياً، ليس من نص هذا المقطع ومن مجموع *الخواطر*، بل من فكرة عامة للإيمان والمسيحية، من دون أن نتساءل ما إذا كانت هذه الفكرة مشروعة على نحو شامل، أو كانت لا تقصي شكلاً حقيقياً من الفكر والإيمان المسيحي الذي هو بالتحديد إيمان باسكال.

نحن نقترح أن نتابع في هذا الفصل الدرب المعاكس. انطلاقاً بداية من النص نفسه للفقرة ٢٣٣ ، سنتفحصها كي نرى كيف يسمح بالتأكيد لباسكال أن يعد نفسه رجلا " يراهن " مماثلاً، على العكس من الأشكال الأخرى للفكر المسيحي، أفكار "راهن" و "آمن"، لكي يتقدم بعد ذلك لتحليل مكانة الرهان من مجموع *الخواطر*، وفي أيديولوجية" أصدقاء بور ــ روايال "، وأخيراً في تاريخ الفلسفة.

هذا، ونحن نرى مسبقاً أن الجزء الأول من هذا التحليل حاسم، شريطة أن نقر بأن باسكال يقصد *فعلياً ما* كتب، وأن نستبعد كل فكرة "

[1] علينا مع ذلك أن نشير إلى كتاب هنري بوتيتو : *باسكال، حياته الدينية ومديحه للمسيحية*، باريس، بوشين إيه سي، ١٩١١ الذين مع أنه لم يتوصل إلى تفسير تراجيدي للخواطر، يأخذ بالحسبان على الأقل النصوص التي نحللها، ويصل إلى الخاتمة أن " باسكال نفسه يراهن " (ص ٢٣٤).

كما نذكر الدراسة الهامة للسيد إتيين سوريو : القيمة المعاصرة لرهان باسكال الذي يشكل الفصل الثاني من كتابه " ظل الله "، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٥٥. لقد لاحظ السيد سوريو صائباً أن الرهان مشروع فقط في سياق فلسفي معين.

لمبالغة لغوية " قد تسمح بأن نعزو إليه أي موقف فلسفي أو ديني. ثمة مقطعان نرى أنهما يستبعدان في واقع الأمر كل التباس. في هذه الفقرة التي تُقدَّم في شكل حوار مع مُحاوِر سنعود إليه بعد قليل، يجيب باسكال هذا المُحاوِر المقتنع فكرياً من قبل : " هذا صحيح"، لكنه يعارض عجزه عن الإيمان : " ولكن اعلم على الأقل بعجزك عن الإيمان بما أن عقلك يدفعك إليه فيما أنت لا تستطيعه " (الفقرة ٢٣٣)

نحن نرى أن هذه الصيغة : " تعلم من هؤلاء الذين يراهنون الآن " حاسمة. إنه باسكال من يتحدث، ومتوجهاً إلى المُحاور ــ أياً كان ــ لا يقول له : " تعلم من هؤلاء الذين يؤمنون الآن "، بل " من هؤلاء الذين يراهنون "، ويؤكد بالظرف الآن حاضر الاقتراح . فإذا أقررنا أن كاتب هذا النص كان يقصد ما كتب ــ وهذه هي الفرضية الأولى لكل عمل جدي في تاريخ الفلسفة ــ فإن هذه الأسطر ينبغي أن تكفي لاستبعاد أغلب التفسيرات التقليدية التي تقلص دور " الرهان " في إيمان باسكال.

كما يوجد إضافة إلى ذلك في هذه الفقرة نفسها فقرة أخرى لا تقل أهمية عما سبق إنها كلمات المُحاور الذي يعارض عدم قدرته (عجزه)عن الإيمان، ويماثل بوجه الاحتمال (ثمة تفسيران ممكنان) الكلمتين " *آمن"* و " *راهن"* وجواب باسكال الذي يماهي بينهما *بالتأكيد*

" نعم، ولكن يدي مقيدتان وفمي أبكم. يجبرونني على المراهنة وأنا غير حر، لا يطلقون سبيلي، وإني في حال لا يسعني معها أن أكون مؤمناً. فما عساي أن أصنع ؟ "

" ولكن اعلم على الأقل بعجزك عن الإيمان بما أن عقلك يدفعك إليه فيما أنت لا تستطيعه "

في هذه الفقرة، يمكننا دون شك أن نفسر كلمات المُحاور بالمعنى التالي : "هم يجبرونني على الرهان على وجود الله، أو على العدم... "، ولا يمكنني الإيمان، في هذه الحالة، إذ لا تماهٍ بين "آمن" و "راهن". ومع ذلك، استناداً إلى النص كله الذي سبق، واعتراف المُحاور بالطابع الإثباتي "démonstratif" لحجة باسكال، ثمة تفسير آخر نراه محتملاً : " يجبرونني على الرهان على وجود الله، ولا يمكنني الإيمان".

في هذه الحالة تصبح الكلمتان "راهن" و "آمن" مترادفتين، ولم تعد المسألة تتصل بفصل الرهان "المكتوب للملحد "، عن إيمان المسيحي الذي لا يحتاج إلى الرهان.

أضف إلى ذلك، سواء اعتمدنا التفسير الأول أو الثاني، فإن تماهي "راهن" بـــ "آمن" يبدو لنا مؤكداً لا خلاف عليه في الأسطر القادمة، والتي تحتوي على إجابة باسكال : " تعلم على الأقل ....".

لأننا نعلم أن الإيمان هنا لا يحمل المعنى الذي نجده في مواقف الأكوينين، أو الديكارتيين، أو الأغسطينيين، فالعقل عند باسكال لا يحمل إلا على *الرهان* على وجود الله *ولا شيء أكثر*.

ولهذا، وشريطة أن نأخذ على محمل الجد المقطعين اللذين ذكرناهما من الفقرة ٢٣٣، اللذين نتركهما عادة في الظل، نحن لا نرى جيداً كيف يمكن أن نجرد (ننزع عن الرهان) "الرهان"من المكانة المركزية التي يشغل في المخطط الأساسي *للخواطر*.

أضف إلى ذلك أن ثمة في الكتاب نص آخر ينبغي أن يأخذه بالحسبان كل هؤلاء الذين يرفضون الإقرار بأن الفقرة ٢٣٣ تعرض المواقف الخاصة بباسكال.

إنها الفقرة ٢٣٤ التي شعر برانشفيج إلى حد كبير بقرابتها مع "الرهان"ــ المذكورة بوضوح ــ التي وضعها بعد الرهان مباشرة. والنص يُقسم في واقع الأمر إلى قسمين. يقول لنا القسم الأول ــ وهذا أمر بالغ الأهمية في تفسير الفقرة ٢٣٣ ــ إن الدين ليس مؤكداً، مع أنه مؤكداً أكثر من العديد من الأشياء الأخرى، بطريقة عقلانية بما يتفق مع الأطراف.

" لو كان لا ينبغي أن نعمل شيئاً إلا في سبيل المحقق لما وجب أن نعمل شيئاً في سبيل الدين، لأن الدين غير محقَّق. ولكننا نعمل كثيراً في سبيل غير المحقَّق كالأسفار في البحار والمعارك ! أقول إذن إنه لا ينبغي أن نعمل شيئاً البتة، لأن ما من شيء محقَّق ؛ وإن في الدين من المحقَّق ما يفوق تحققنا من أن نرى النهار غداً ؛ لأنه ليس من المحقق أن نرى الغد، ولكن من الممكن حقاً ألا نراه. لا يصح مثل هذا القول في الدين. ليس من المحقق أن يكون، ولكن من يجرؤ على القول إنه من الممكن حقاً ألا يكون ؟ والحال أن العمل في سبيل الغد وفي سبيل غير المحقق عمل معقول ؛ لأن العمل في سبيل غير المحقق واجب بمقتضى قاعدة الرجحان التي قام الدليل على صدقها. "

ومع ذلك، فكل هذا لا يحمل شيئاً جديداً، ويكرر فقط شرحاً نعرفه مسبقاً من قراءة الفقرة ٢٣٣. أما أولئك الذين يرون في هذه الفقرة تفسيراً موجهاً إلى المشاعر فيمكنهم حتماً أن يؤكدوا الشيء نفسه لهذا القسم الأول من الفقرة ٢٣٤، بينما من الظاهر أن باسكال يتحدث فيه عن وجهة نظر عامة، ولا يتوجه إلى مُحاوِر محدد، كما كانت الحال في الفقرة ٢٣٣.

يصبح هذا التفسير مع ذلك أكثر صعوبة، إذا لم نقل من المستحيل الدفاع عنه عندما نتناول القسم الثاني الذي يحدد موقع باسكال بالنسبة إلى

مونتين والقديس أغوسطينوس، ويسمح، برأينا، بإقصاء كل محاججة موجهة إلى المشاعر.

وواقع الأمر أننا نرى بصعوبة "مديحاً" موجهاً "لإقناع الملحد" يقيم نقداً كهذا لمواقف القديس أغوسطينوس. سيكون ذلك وسيلة رائعة للحصول على التأثير المعاكس لذلك الذي يفترض أننا نتوخاه.

أضف إلى ذلك، عندما نعرف السلطة التي لا مثيل لها والتي كان القديس أغوسطينوس يتمتع بها في وسط بور ــ روايال بعامة، وفي نظر باسكال بخاصة، سنضطر لأن نفهم أن لغة قطعية هكذا، وعنيفة هكذا ضد بعض مواقف الأب الأكثر احتراماً في الكنيسة، ولرجل اللاهوت الذي ــــ في بور ــ روايال ــ كان يمثل في واقع الأمر أكبر سلطة بعد الكتاب المقدس، لا يمكن أن تتناول نقطة ثانوية أو عرضية.

لكي يكون باسكال كتب الأسطر التي تنهي الفقرة ٢٣٤، كان عليه أن يكون مقتنعاً بأن المقصود مسألة مهمة بوجه الخصوص. هنا، نجد أنفسنا أمام إحدى النقاط الأساسية لفكر باسكال، والكتاب الذي كان يخطط له.

كذلك، الفقرة ٢٣٤ ليست مقطعاً منعزلاً في كتاب باسكال. إذ يكمل ويحدد مقطعاً أخر شهير، لم يصلنا لسوء الحظ إلا عبر *ذكريات* فونتين، هو *الحوار مع السيد ساسي* الذي عرَّف فيه باسكال مسبقاً المواقف المسيحية بمعارضتها مع المواقف أحادية الطرف للتشكيكية والعقائدية، وعد المواقف المسيحية النتيجة والنفي في آن، وفيه، لشخصنة المواقف التشكيكية والعقائدية، اختار كتابات مونتين وإبيكتيتوس.

تتناول الفقرة ٢٣٤ من جديد التحليل في مستوى أعلى، نود أن نقول إنه أكثر جدلية. فباسكال يعلم الآن أن المتشكك والعقائدي ليسا أحادي الطرف بشكل صرف وبسيط، لأن المتشكك يعرف الحاجة الإنسانية للتأكيد، وكذلك العقائدي

لا يجهل دور المصادفة، وغير المحقَق في حياة الإنسان. ولكن، يعتقد كلاهما أن المقصود في حالة العنصر الذي يهملانه من مجموع الأحداث العرضية والثانوية التي لا علاقة لها مع جوهر الظرف الإنساني. ولاستخدام مصطلحات باسكال، " لقد رأوا الآثار، لكنهم لم يروا الأسباب ". وعندما يتصل الأمر بشخصنة الموقفين، يدخل باسكال مع ذلك تغييراً يبدو لنا موحياً بالكثير ؛ فالمتشكك هو دائماً مونتين، والعقائدي، بالمقابل، ليس إبيكتيتوس بل القديس أغوسطينوس.

" رأى القديس أغوسطينوس أن الناس يعملون في سبيل غير المحقق فوق البحار، وفي الحروب، الخ. ولكنه لم ير قاعدة الرجحان التي تدل على أنهم يجب أن يعملوا. ورأى مونتين أن الناس يتكرهون العقل الأعرج وأن العادة تستطيع كل شيء، ولكنه لم ير علة هذا المعلول.

جميع هؤلاء الأشخاص رأوا المعلولات، ولكنهم لم يروا علاتها، فهم، تجاه الذين اكتشفوا العلات، كالذين ليست لهم إلا العيون تجاه الذين لهم العقل ؛ لأن المعلولات كالمحسوسات. أما العلات فلا يراها غير العقل، ولئن تكن هذه المعلولات مرئية عن طريق العقل إلا أن هذا العقل هو، تجاه العقل الذي يرى العلات، كالحواس الجسدية تجاه العقل. "

هكذا، يوجه باسكال اللوم بكلمات ذات صرامة متميزة للقديس أغوسطينوس لأنه لم ير الطابع *الأساسي* لعدم التأكيد في الوجود الإنساني، وأنه تجاهل " قاعدة الرجحان " التي تثبت أن علينا أن نعمل في سبيل غير المحقق.

ثمة اعتراض ما زال – إلى حد ما – ممكناً ؛ فهل يعود هذا النص إلى الرهان على وجود الله، أو إلى ألف رهان آخر، واعٍ أو ضمني من الحياة اليومية ؟ نحن نؤيد الاحتمال الأخير، وذلك لسببين :

أ) لأن القديس أغوسطينوس برأي باسكال رأى الرهانات اليومية " فوق البحار، في الحروب، الخ. ".

ب) تقول لنا الفقرة ٢٣٣ إن باسكال كان يعرف الاعتراض الأساسي " العقائدي " للرهان. والتأكيد بأن المرء يمكن أن يكون عقلانياً، يعني أن يتصرف فقط عندما يمتلك علماً محققاً، ويمتنع عندما يقع أمام غير المحقق.

على هذا الاعتراض لعقائدية ديكارت، أجاب باسكال : " نعم، ولكن المراهنة واجبة، وليست اختيارية، لأنك خائض في الميدان. "

والحال هذه، ماذا تعني هذه الكلمات ؟ ليس بالتأكيد أن علينا أن نقبل بهذا الرهان المحدد أو ذاك في الحياة اليومية، فوق البحار، في الحروب، الخ. سيكون ذلك بكل بساطة خطأ ؛ فخيار كل من هذه الرهانات إرادي، ويمكننا دائماً القبول به أو الامتناع عنه، لأننا لسنا أبداً " خائضين في الميدان " مسبقاً. وقد كان خطأ العقائدية العقلانية – ولكي نعطيها اسماً محدداً – الديكارتية، في تقطيع الإنسان، والنظر إلى كل تصرف بمعزل عن التصرفات الأخرى، وبعد ذلك بتطبيق نتائج هذا التحليل على الوجود الإنساني كما هو.

فإذا اعتبرنا بالمقابل الحياة الإنسانية في كليتها، فنحن بالفعل " خائضون في الميدان " عن طريق البحث عن السعادة الذي يعد بالنسبة إلى باسكال أساسياً للظرف الإنساني كما هو. إذ تتقلص حريتنا في الخيار، في الحياة اليومية بين الرهانات المتعددة التي تطالعنا بشكل عرضي، وأساساً في الخيار بين الرهان على الله، والرهان على العدم.

فقاعدة " الرهانات " التي تجاهلها القديس أغوسطينوس تثبت " أن علينا " أن نعمل في سبيل غير المحقق فقط بمقدار ما يتعلق بالظرف الإنساني كما هو، في البحث الضروري عن السعادة، واستحالة إقامة هذا البحث على أساس متين لا مفارقة فيه. إذ يمكن لناسك واثق من الوجود الإلهي إلى حد ما أن ينفي ضرورة العمل من أجل غير المحقَّق.

وهكذا فإن نصوص باسكال التي تماثل بين الرهان والإيمان تتحدث عن أولئك الذين " يراهنون الآن " وتوجه اللوم للقديس أغوسطينوس لأنه لم ير قاعدة الرهانات التي تثبت أن علينا أن نعمل من أجل غير المحقق، ولأنه كان بالنسبة إلى هذه الحقيقة مثل " أولئك الذين لا يملكون سوى العيون "، تجاه " الذين لهم العقل " ؛ هي نصوص نرى أنها تقاوم أغلب التفسيرات التقليدية، وتشكل أدلة جدية – إذا لم نقل حاسمة – لصالح تفسير يجعل من " الرهان " مركز الفكر عند باسكال.

يبقى علينا أن ندرس الدلالة الضمنية للرهان، ومكانته في مجموع *الخواطر*، كما في تاريخ الفكر الفلسفي بوجه العموم.

- ٢-

تُقدَّم الفقرة ٢٣٣ للقارئ بشكل حوار، يتوجه فيه باسكال بوضوح إلى محاوِر نعلم عنه فقط أنه " لا يؤمن " بل أكد في لحظة ما " صُنع بشكل لا يمكن فيه أن يؤمن ". نحن نرى أن الحاجة في تحديد شخصية هذا المحاور ملحة حتماً، لاسيما أنه ليس الرجل الذي يوجه باسكال الحديث في هذه الفقرة

فحسب، بل أيضاً الرجل الذي يجب أن يكون الكتاب كله وُجِّه إليه، الرجل الذي كُتِبَت له *الخواطر*.

لنصوغ على الفور المسألة : يمثل هذا المحاور فئة خاصة من البشر، الملحدين على سبيل المثال، وفي هذه الحالة ليست الفقرة ٢٣٣ ومعها العديد من الفقرات العديدة الأخرى سوى محاججة تقريظية لا أهمية لها بالنسبة إلى المسيحي باسكال الذي كان يملك الإيمان، أو أن هذا المحاور يمثل مظهراً أساسياً للظرف الإنساني، لكل إنسان مهما كان - وبالنتيجة أيضاً إمكانية – دون شك لم تتحقق أبداً لكنها دائماً موجودة، كإمكانية، من باسكال نفسه.

يمكن للمسألة نفسها أن تُطرح في شكل آخر مكمل، يقوم على معرفة كيف كانت مذاهب بور -رويال في النعمة والقدر متوافقة مع الفكرة نفسها في كتابة مديح.

وواقع الأمر أننا أكدنا في أغلب الأحيان – سواء بتوجيه اللوم إلى باسكال لتناقضه، أو بمدحه لأنه فلت من الهيمنة الينسينية – عدم التوافق الممكن وجوده من ناحية بين فكرة الإقرار بأن لا حركة ورع ، مهما كانت خفيفة، ولا بداية حتى في الصلاة، ليست ممكنة من دون النعمة الإلهية، وأن الإنسان ليس بوسعه أبداً أن يجد بقواه الخاصة طريق الخير والورع، ومن ناحية أخرى أمر كتابة كتاب يقترح هداية الكافر، وإيصال البشر إلى الإيمان.

وكما لاحظ ذلك السيد جوييه في محاضرة، لم تنشر بعد، مخصصة *للخواطر*، حين ذكر أنه لو كان هناك تناقض، لا يمكن أن يكون ضمنياً، ذلك أن الاعتراض صيغ من قبل في حياة باسكال، في الوسط المقرب منه، بما أنها نقاشات استمرت طويلاً في بور -رويال عن شرعية الدراسات المدحية التي كان باركوس وأصدقاؤه معادين لها بحزم. أضف إلى ذلك أننا عندما

نؤكد وجود " تناقض " لدى مفكر من مستوى باسكال، يجب أن نكون دائماً حذرين، وألا نقبل هذا الحل إلا في المرحلة النهائية، عندما يبدو حقاً محتماً.

هل تلك هي الحالة عندما يتصل الأمر *بالخواطر* ؟ لسنا مقتنعين البتة ؛ لأن ما نأخذه على باسكال هو أنه يتصرف بشكل لا يمكن أن يكون في حال من الأحوال، بحسب مواقفه نفسها، فاعلاً بنفسه، والحال هذه لا يمكن لذلك أن يكون متناقضاً إلا في نظرية *أخلاق الفاعلية*، لا في نظرية أخلاق النية.

لنذكر باختصار بمواقف كنط، " الحكم الذي يقرر ما إذا كان أمر ما غرضاً للعقل البحت، العملي أو لا، وإذا كان مستقلاً كلياً عن التشبيه مع قدرتنا الجسدية، وأن السؤال يكمن فقط في معرفة ما إذا كان مسموحاً لنا أن نريد عملاً يحيل إلى وجود غرض مفترضين أنه في استطاعتنا... [١] "

ولكن لاشيء مصطنع في التقارب بين هذا النص ومواقف باسكال. ففي المحاضرة المذكورة، لاحظ جوييه صائباً أن باسكال يرى، كما يرى " تلاميذ القديس أغوسطينوس " كلهم، أن الانتقاء الذي يقوم به الله للمختارين غير معروف بوجه الإطلاق من وجهة نظر الإنسان. نحن نجهل كل شيء، وذلك لكون كل إنسان يجد نفسه في مواجهتنا يقف بالتأكيد أو بوجه الاحتمال في صف المختارين أو في صف المنبوذين.

كذلك، نحن مضطرون إلى التصرف بمعزل عن كل فرضية من هذا النسق، وكما لا حظ جوييه، بإتباع *أمر قطعي*، أي قاعدة عامة لا تقيم *أي* تمييز بين البشر (وتمثل تشابهات عميقة مع الأمر الكنطي). يبقى أن نعلم ما هذه الشاملة في السلوك الناجعة *تجاه البشر كلهم ؛* ففي إحدى كتاباته عن النعمة، يقول باسكال نفسه لنا : " إن بشر العالم كلهم مجبرون، تحت طائلة اللعنة الأبدية والخطيئة ضد الروح القدس لا تغتفر في هذا العالم وفي العالم

[1] كنط : نقد *العقل العملي*، باريس، فران، ١٩٤٥، ص ٧٧-٧٨.

الآخر، للإيمان بأنهم ينتمون إلى ذلك العدد المحدود من المختارين الذين مات يسوع المسيح من أجل خلاصهم، ولأن تكون لهم الفكرة نفسها التي لكل واحد من البشر الذين يعيشون على الأرض، وإن كانوا أشراراً أو ملحدين، طالما أن فيهم عرقاً ينبض، تاركين في سر الله الذي لا يمكن اختراقه تمييز المختارين من المنبوذين. [١] "

وفي بديلة نراها في غاية الأهمية : " ... هم مجبرون للإيمان، ولكنه إيمان ممزوج بالخشية، ولا يرافقه التأكيد، بأنهم من هذا العدد المحدود للمختارين الذين يريد المسيح أن يخلصهم، وأن عليهم ألا يحكموا أبداً على أي من البشر الذين يعيشون على هذه الأرض، وإن كانوا أشراراً أو ملحدين، ما دام فيهم عرق ينبض، وأنهم ليسوا من عداد المختارين، تاركين سر الله الذي لا يخترق للتمييز بين المختارين والمنبوذين، مما يجبرهم على أن يصنعوا لأنفسهم ما من شأنه أن يساهم في خلاصهم " (l . c., p. *34*).

لا يوجد إذن *أي تناقض* بين نظريات القديس أغوسطينوس عن النعمة والقدر التي يقبلها باسكال كاملة، وفكرة التصرف *وكأن* كل إنسان يمكن أن يخلص نفسه، ويعمل كل شيء للمساهمة في خلاصه (على الرغم من أن هذا في *واقع الأمر* لا يتعلق في نهاية المطاف إلا بإرادة الله).

ومع ذلك فإن النصين المذكورين ليسا متماثلين بدقة، على الأقل في مظهرهما المباشر. وفقاً للنص الأول "

البشر كلهم مجبرون ... للإيمان أنهم ينتمون إلى ذلك العدد المحدود من المختارين، ولأن تكون لهم الفكرة نفسها التي لكل واحد من البشر الذين يعيشون على الأرض، وإن كانوا أشراراً أو ملحدين... "

[1] باسكال : *قطعتان غير كاملتين عن النعمة وعن المجمع الديني في ترانت*، باريس، فران، ١٩٤٧، ص ٣١.

ومع ذلك، فنحن نعترف أنه مع إقرارنا حرفياً بمسألة شرعية النصوص المدحية، فإنها لم توضح كلياً ؛ فإذا تصرفت، وكأن كل إنسان أخذ فردياً كان من عداد المختارين، يصبح من غير المجدي كتابة النصوص المدحية، لأنني لم أعد بحاجة إلى المساهمة في خلاصه.

كذلك النص الثاني، المذكور أعلاه، نص البديلة، مختلف قليلاً، لأنه يقول لنا أولاً إن الإيمان بالخلاص، يجب أن يكون " ممزوجاً بالخشية "، " لا يرافقه " تأكيد، ومن ناحية أخرى يعطي النص للأمر القطعي الذي تحدث عنه جوييه بوجه حق صياغة النفي : " ألا يعتقد أبداً أن الإنسان وإن كان شريراً ليس من عداد المختارين ؟ "

بضع أسطر من الفقرة ١٩٤ – التي ذكرها أيضاً جوييه – تعبر عن المعنى نفسه :

" ولكن بما أن هذا الدين يجبرنا على أن ننظر إليهم، ما داموا أحياء كأنهم قابلون للنعمة التي تنيرهم، وأن نعتقد بأنهم قد يصبحون في وقت قريب أكثر منا امتلاء بالإيمان، وأننا قد نقع في العماية التي هم فيها، وأن نطلب إليهم أن يرفقوا بأنفسهم ويتقدموا على الأقل بضع خطوات لعلهم يكتشفون أنواراً. "

وهكذا، فإن الأمر القطعي الذي يبرر حقاً المديح يبدو لنا أمراً للتصرف، *كأن* كل إنسان أُخِذ فردياً يمكنه في اللحظات الباقية في حياته – سواء أكانت كثيرة أو قليلة – أن يخلص نفسه، وأن يصبح أيضاً منبوذاً، وأن نفعل كل ما بوسعنا لمساعدته " وأن نشفق عليه ".

مما لا شك فيه أن باسكال يفكر أن الله وحده يمكن أن يقود في كل حالة جهودنا إلى النجاح أو الإخفاق (مع *أنه مرة*، مرة واحدة فقط، وهذا صحيح، يتحدث في الفقرة ٢٣٣ عن إمكانية " الإيمان حتى بشكل طبيعي ")،

لكنه أمر لم يعد يعنينا. وواقع الأمر أن الإنسان هو بالنسبة إلينا دائماً مخلوق يمكن أن يصل إلى الخلاص أو تصيبه اللعنة، وعلينا أن نتصرف *كأن* الله بعملنا سيؤمن خلاصه.

من وجهة نظر الله، هناك المختارون الذين لا يمكن أن تصيبهم اللعنة، والمنبوذون الذين لا يمكنهم الوصول إلى الخلاص. أما من وجهة نظر الإنسان الذي يجهل كل شيء من الأمر الإلهي، فمقولتا المختار والمنبوذ ليستا في كل حالة فردية سوى *إمكانيات* مستمرة، وهو نفسه مقدم ككائن وسيط يجمع بينهما، لكنه لم يختر بعد، ولن يتمكن أبداً من الاختيار نهائياً في هذه الحياة. إنها برأينا بالتحديد الفكرة التي عبر باسكال عنها، ليس في العديد من الفقرات التي تقول لنا إن الإنسان ليس ملاكاً ولا بهيمة، وأنه " يراع مفكر "، الخ.، لكنه أيضاً بواسطة التقسيمين ثلاثيي الأجزاء اللذين يشكلان أساس فكر باسكال، والموجودان، أحدهما في كتاباته عن النعمة (مختارون، منبوذون، مدعوون)، والآخر في العديد من المقاطع التي نذكر منها الأكثر إيضاحاً :

" في الناس فئات ثلاث فحسب : بعضهم يخدم الله لأنه وجده، وبعضهم يلتمسه لأنه لم يجده، وبعضهم يعيش دون أن يلتمسه ودون أن يجده. فالأولون عاقلون سعداء، والأخيرون مجانين وأشقياء، والمتوسطون أشقياء وعاقلون. " (الفقرة ٢٥٧)

بالنسبة إلى أرنولد وباركوس، ثمة بالطبع، من وجهة نظر الله، نوعان من الناس : المختارون والمنبوذون. في المنطق المتشدد، كان على باسكال أن يعتمد الموقف نفسه، فيعد *المدعوين* الذين لا يثابرون، منبوذون بكل بساطة في المنظور الإلهي بدءاً من لحظة سقوطهم. هذا، وفي *المكتوب*

عن *النعمة*، جعل باسكال من أولئك المدعوين *فئة ثالثة* وسيطة، وهذا ما نرى فيه علامة مميزة وكاشفة بالنسبة إلى المؤرخ ، لأن باسكال يدخل وجهة نظر الإنسان للفقرة ٢٥٧ في المنظور الإلهي ؛ فالمدعوون الذين لا وجود لهم من وجهة نظر الله الذي يعرف الواقع لكونه مظهراً أساسياً للظرف الإنساني بالنسبة إلى الإنسان " الذي يجهل كل شيء عن سر الله الذي لا يمكن اختراقه " بما يتصل " بالتمييز بين المختارين والمنبوذين ".

حتى من وجهة نظر الإنسان، غن أحد أنصار باركوس المؤكدين لا يمكنه أن يميز إلا "النساك " وأولئك الذين يتابعون العيش في الحياة. أما باسكال فهو يقر لدى كل إنسان، سواء أكان مؤمناً أو ملحداً، بوجود عقل يمكننا من خلاله أن نقوده إلى البحث عن الله والرهان، لكنه يذكره دائماً أن الله ليس ظاهراً، بل هو غائب وحاضر، إله يختبئ.

يتعلق الباقي بالنعمة الإلهية و " سرها الذي لا يمكن اختراقه " الذي لا يمكننا أن نخترقه أثناء هذه الحياة، لا من أجلنا ولا من أجل الآخرين.

ويتوجه كتاب باسكال والفقرة ٢٣٣، ليس إلى تلك الفئة المعينة من البشر، بل *لكل إنسان* - وباسكال ضمناً – بمقدار ما يستطيع، ويتوجب عليه، أن يصل باستخدام عقله إلى *البحث* عن الله، لكنه حيث يخشى أيضاً على الدوام أن يخطئ، وأن يهجر هذا البحث، وحيث ينبغي عليه – وهذا شرط كل بحث حقيقي – ألا يكف أبداً عن الأمل.

كان على الأمر القطعي الذي تحدث عنه جويي هان أن يصاغ هكذا : " تصرف تجاه كل إنسان مهما كان – تجاه أكثرهم شراً وتجاه أفضلهم – وكأن الله سيستخدم عملك لخلاصه. " نحن نرى أن لا جدوى من الإلحاح على القرابة بين هذه الصيغة والصياغة الثانية للأمر القطعي عند كنط : "

تصرف بحيث تعامل الإنسانية في شخصك كما في شخصية أي شخص آخر، ودائماً في الوقت نفسه كغاية، لا كوسيلة فحسب. [١] "

وهذا يعني أن الفئة الأساسية إنسانياً في التقسيمين الثلاثيين لباسكال هي في كل مرة الفئة الوسيطة، الوحيدة التي يمكن للإنسان بوصفه إنساناً أن يعيش حالياً، وأن الشريكين في الحوار في الفقرة ٢٣٣ ليسا في نهاية المطاف سوى شخص واحد، أي : نوعاً من زوج من الأصدقاء الحميمين لا يمكن الفصل بينهما، بمقدار ما يصبح المحاور الذي يراهن - دون أن يعلم – على العدم خطراً مستمراً وإن لم يتحقق أبداً عند الرجل الذي يراهن على الله.

يمكننا إلى حد ما أن نقول : إن الأنواع الثلاثة للأشخاص بالنسبة إلى الإنسان في الحياة الدنيوية ليسوا سوى كائن واحد، هو الإنسان الإنساني حقاً. أما الفئتان المتطرفتان، المختارون والمنبوذون لكونهما فقط بديلتيه الدائمتين، التعبير على صعيد التجسيد الإنساني الفردي عن احتمالين يشكلان الرهان (أن يخشى المرء الرهان على العدم يعني أنه يخشى أن يكون منبوذاً، وأن يراهن على الله، ويأمل أن يكون من المختارين). لأن الشرط الإنساني في هذه الحياة هو بالتحديد الفئة الوسيطة، المكونة من اتحاد الخشية والأمل.

يجب ألا ننسى أن الإنسان بالنسبة إلى باسكال هو على جميع الأصعدة كائن مفارق، واتحاد للأضداد، وأن البحث عن الله عنده ، يعني إيجاده، ولكن إيجاده، يعني أيضاً البحث عنه. بحيث الراحة التي تكف عن كونها بحثاً، والتأكيد الذي يكف عن كونه رهاناً، يقع بالتحديد في تناقض مع رؤية باسكال للإنسان.

[1] كنط : *أسس ميتافيزيقيا العادات*، دار فيكتور دلبوس للنشر، ديلغراف، ١٩٥١، ص ١٥٠-١٥١.

وقبل أن نطرح مسألة مكانة "الرهان" في تاريخ الفلسفة، قد يكون من المجدي أن نحدد موقع الرهان من مجموع الفكر في بور - روايال.

إن التقارب الأكثر دلالة على هذا المعنى قام به السيد ليون كونييه، فقد نشر في واقع الأمر مقطعاً ملفتاً من رسالة الأم أنجيليك من دير القديس يوحنا، الذي يذكر للوهلة الأولى إلى حد الغرابة ببعض جمل الفقرة ٢٣٣.

" كـــأنه نوع من الشك من كل الأشياء التي تتعلق بالإيمان والعناية الإلهية أتوقف عنده قليلاً جداً، خوفاً من المحاكمة العقلية وإعطاء المجال للغواية، إلى حد أرى أن ذهني يرفضها برؤية ما قد تكون نفسها مناقضة للإيمان، لأنها تحتوى على نوع من الشك، وكأنني كنت أقول إنه عندما يكون هناك شيء غير مؤكد (محقق) في ما يبدو لي كأنه الحقيقة، كل ما أؤمن به عن خلود الروح، الخ.، يمكن أن يثير الشك، لن يكون ثمة ما هو أفضل للخيار من إتباع الفضيلة على الدوام. أصيب نفسي بالفزع عندما أكتب هذا ؛ لأن هذا لم يشرح أبداً هكذا في ذهني، إنه شيء يمر به من دون أن ندركه، ومع ذلك ألا ينقص قط شيء لتأكيد الإيمان، عندما يكون المرء قادراً على أفكار كهذه ؟ لم أجرؤ على الحديث عنها لأحد لأنها تبدو لي خطرة إلى حد أخشى فيه أن أعطي نظرة عنها لمن قد أقول ألمي [١] . "

نحن نرى مع ذلك أن هذا النص ذا الأهمية البالغة ، إذا تفحصناه عن قرب، يشير بالأحرى إلى الحدود القصوى لموقف أرنالدي وعقلاني بوجه الخصوص أكثر من الميول العميقة لفكر " أصدقاء بور - روايال " في مجمله. وواقع الأمر، ثمة فكرتان ذاتا رجع عقلاني بل رواقيتان، نرى أنهما

[1] الطاولة المستديرة، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٤، ص ٥٢.

تشكلان المادة ؛ فكرة *الشك* بوجود الله، وفكرة *حياة* مكرسة *فقط للفضيلة*. هذا، وإن رهان باسكال يقصي بالتحدي هذه وتلك، كما مسلمة كنط. لا يمكننا أن " نشك " إلا بشيء ما، نتوقع على الأقل إمكانية معرفة مؤكدة له أو تقريبية. ومع ذلك، بالنسبة إلى باسكال وكنط، لا يمكن للعقل النظري بوجه الإطلاق أن يعرف شيئاً عن وجود الله أو عدمه. تأكيده، نفيه، الشك فيه، ستكون تلك مواقف خاطئة ولا يمكن احتمالها على حد سواء، أمام المسائل العاجلة التي هي بعيدة المنال بالنسبة إلى العقل النظري، الذي لا يمكنه إلا أن يتعلق بملكة تتجاوزه ؛ لأن بوسعها أن تؤكد في مجال لا يمكن بلوغه نظرياً، حيث يستنتج في غياب ملكة كهذه عدم الكفاية الجذرية للظرف الإنساني.

لكن باسكال وكنط يعتقدان أن الإنسان يملك هذه الملكة في التوليفة (synthèse) التي تسمح له بإقصاء الشك لأسباب

غير نظرية، وبالتأكيد، وإن على الصعيد النظري، على الوجود المؤكد (المحقق) بشكل غير مؤكد (محقق) للألوهية.

لقد ذكرنا قبلاً في مكان آخر أننا باستبدال في الفقرة ٢٣٣ الكلمات " أولئك الذين ليس لديهم الآن أي شك "، بالكلمات : " أولئك الذين يراهنون الآن " لم يشوه بور -روايال فكر باسكال، لكنه فقط – وهذا أمر خطير إلى حد ما – استبدل النوع بالجنس، لكي يتجنب الفضيحة، لأنه، إذا كان صحيحاً أن كل أولئك الذين يراهنون لا يشكون، فصحيح أيضاً أن أغلب أولئك الذين لا يشكون لا يراهنون أيضاً.

نحن نرى بماذا يختلف نص أنجيليك من دير القديس يوحنا ويتعارض أيضاً مع الفكر التراجيدي.

ويصبح هذا التعارض أكثر وضوحاً عندما نتناول العنصر الثاني : فكرة حياة مكرسة كلياً للفضيلة، لأن رهان باسكال كمسلمة كنط يقومان

بالتحديد على *استحالة حياة كهذه*، لكون الإنسان، إذا أراد أن يكون فاضلاً فعليه أن يراهن على إمكانية ربط الفضيلة بالسعادة، لأنه لا يمكن *لأي إنسان أن يتخلى فعلياً وإرادياً عن كل بحث عن السعادة* ؛ هذا وإن الفضيلة والسعادة عند باسكال وكنط متناقضتان في هذه الحياة.

إن فكرة تأسيس حياة مكرسة كلياً للفضيلة فكرة رواقية، طبيعية لدى الأم أنجيليك راهبة دير القديس يوحنا، ولدى كل فكر متأثر بشكل مباشر بفلسفة ديكارت أو بشكل غير مباشر بنصف -ديكارتية أرنولد ؛ لكنها أساساً متعارضة مع الموقف التراجيدي. نحن نعلم أيضاً أن باسكال وكنط رفضا كلاهما دائماً الرواقية، من دون أن يتركوا مكاناً لأقل لبس.

أما كنا كذلك نبحث في هذه الرسالة للأم أنجيليك راهبة دير القديس يوحنا عن التشابهات الأكثر عمقاً بين الفكر الينسيني ورهان باسكال، لكن كان ذلك في اتجاه نراه أساسياً، مع أنه كان أقل وضوحاً، إنه اتجاه مذاهب النعمة والقدر. فإذا كانت الفقرة ٢٣٣ في واقع الأمر تُعبر عن موقف باسكال بخاصة، فإن *المكتوب عن النعمة* المذكور سابقاً في بداية هذا الفصل يعكس موقفاً مشتركاً لدى الجميع في هذه الحركة.أما النص الأخير فهو يفترض أيضاً فكرة رهان قائم على الجهل المطلق نفسه للحقيقة الموضوعية، لكنها لا تتناول وجود الله، بل الخلاص الفردي لموضوع الفكر ولكل فرد هو غرض له. في المجمل، المسيحي يعرف أن ثمة حشداً من المنبوذين وعدداً ضئيلاً من المختارين، ولكن، على كل إنسان أن يؤمن أنه جزء " من هذا العدد الضئيل من المختارين الذين مات المسيح من أجل خلاصهم، وأن تكون لديه الفكرة ذاتها عن البشر الذين يعيشون على الأرض ". ولما كان على هذا الاعتقاد أن يبقى " ممزوجاً بالخشية " وألا " يصاحبه تأكيد "، فإن أمر الخشية

وعدم التأكيد الناتجين بالتحديد عن وعي العدد القليل من المختارين، وغيابَ كل عقل نظري وموضوعي سيسمحان لنا بالاعتقاد أننا من هذا العداد. نحن نرى أن بين هذا الموقف وموقف الفقرة ٢٣٣، لا يوجد سوى فرق واحد ؛ ففي الأول خلاص الفرد هو المقصود، والمقصود في الثاني هو الوجود نفسه للألوهية. بالنسبة إلى الينسينية بعامة وجود الله تأكيد، والخلاص فردي، أما رهان باسكال فهو يوسع فكرة الأمل بالوجود نفسه للألوهية، مما يميزه بعمق عن أفكار أرنولد وباركوس أيضاً، ليس لأنه يفلت من سيطرة الينسينية، بل لأنه يدفعها على العكس إلى نتائجها الأخيرة.

سنسمح لنفسنا مرة أخرى أن نستشهد لإنهاء هذا المقطع بنص لباركوس نراه مناسباً بخاصة لتوضيح القرابة بين النظريات الينسينية عن النعمة ورهان باسكال.

" أما أنت الذي يقول : إذا كنت من عداد المنبوذين، فليس علي إلا أن أمارس الخير ؟ ألا تجد أنك قاسٍ تجاه نفسك بالاتجاه إلى أكبر تعاسة، من دون أن تعرف ما إذا كان الله قد وجهنا إلى ذلك ؟ فهو لم يكشف لنا سر نصيحته حول خلاصنا أو لعنتنا. لماذا تنتظر عقاباً من عدالته عوضاً عن رحمته ؟ إذ ربما سيعطيك نعمته، وربما لن يعطيها. لمَ لا تأمل أكثر بقدر ما تخشى، وبدلاً من أن تيأس من الخير الذي يعطيه للآخرين الذين هم مثلك غير جديرين ؟ أنت تخسر بلا ريب عن طريق اليأس ما يمكن أن تحصل عليه بالأمل. وفي الشك، إذا كنت منبوذاً، ستستنتج أن عليك أن تعيش كما لو كنت كذلك، لا أن تفعل ما يمنعك من أن تكون كذلك. أليست نتيجتك معاكسة لعقل رجل عاقل وإيمان مسيحي تقي على حد سواء ؟ ولكن ماذا ستنفع أعمالي الخيرة(حسناتي) إذا لم أكن مختاراً ؟ ما ذا ستخسر إذا أطعت خالقك، بأن تحبه، وتحقق إرادته ؟ أو بالأحرى ماذا لن تربح إذا عشت وثابرت على

حبه ؟ ولنفترض أنك من المنبوذين، وهذا ما أكره حقا قوله، هل يمكنك في أي حال من الأحوال أن تعفي نفسك من واجباتك تجاه الله ؟ أليس خيرك وحياتك السعيدة على هذه الأرض وفي السماء في عبادته، وحبه، وإتباعه ؟ بين الألم الذي تسعى إليه في هذا العالم وفي العالم الآخر، هل هناك بؤس أكبر من عدم تنفيذ إرادته ؟ [١] "

- ٤-

بعد الصفحات السابقة يكاد لا يكون ضرورياً أن نلح على القرابة بين " رهان " باسكال والمسلَّمة العملية لوجود اله عند كنط، وعلى المكانة المماثلة التي تشغلها النظريتان في المذهبين المذكورين.

ففي الحالة الأولى، كما في الثانية نجد الاستنتاجات نفسها، أي :

١° أنه من المستحيل أن نؤكد لأسباب نظرية، بشكل مشروع، أي شيء يتصل بوجود الله أو عدم وجوده ؛ ٢° أن الأمل بالسعادة عنصر *أساسي* و مشروع للظرف الإنساني ؛

٣° أنه من المستحيل بلوغ هذه السعادة في الحياة الدنيا، في الشروط المرضية (سعادة لا متناهية عند باسكال، وسعادة مرتبطة بالفضيلة عند كنط)، وأنه بالنتيجة مشروع و ضروري التأكيد على الصعيد النظري نفسه، على وجود الله، *لأسباب* غير نظرية.

[1] مارتان دو باركوس : عرض لإيمان الكنيسة المسيحية الرومانية المتعلق بالنعمة والقدر، كولونيا، دار مودرن، ١٧٦٠، ص ٢٧٥-٢٧٦.

أمام هذه التشابهات التي نعدها مهمة، قد يكون، بالمقابل، من المجدي أن نتوقف قليلاً عند الفروق الواقعية والمرئية التي تفصل بين المحاججتين ؛ فواحدة منهما ظاهرة بوجه الخصوص ؛ إذ يقارن باسكال السعادة المحدودة للخيرات الدنيوية بالسعادة غير المحدودة التي يعد بها الدين في الآخرة، ويقدم محاججته كحساب للاحتمالات يتناول فرص " الربح " و " مخاطر " " الخسارة ". أما كنط، بالمقابل، فهو يرفض كل مقارنة من هذا النسق، ليس المقصود بالنسبة إليه في لحظة من اللحظات مقارنة سعادة حياة أنانية، أبيقورية، أو رواقية بالسعادة التي يعد بها الدين ؛ فنظرية الأخلاق عند كنط *مستقلة*، و يتوجب على الإنسان أن يتصرف *على أية حال* بشكل يسمح بأن يخلق بتصرفه طبيعة أخلاقية، لكنه لا يستطيع أن يحقق ذلك إلا بالإقرار بوجود واقع معين يمكنه من أن يأمل السعادة.

مما لا شك فيه أن هذا الفرق يجب أن يبدو هاماً في منظور تحليل حرفي يعزل الشرحين عن سياقهما في الفلسفتين اللتين ينتمين إليهما. وبالمقابل، نحن نرى هذا الفرق أقل أهمية إذا طرحنا مسألة دلالتهما، أي باللغة الجدلية، إذا عبرنا من الظاهر التجريبي المجرد إلى الجوهر المحسوس للنص الذي نقترح دراسته [1].

[1] في مقطع من نقد العقل البحت (الترجمة الفرنسية، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، ص ٥٥٤) يحلل كنط، من دون أن نتمكن من القول إنه يرجع ضمنياً لباسكال أو لا، العلاقة بين الإيمان والرهان. وهو يعد الرهان حجر المحك (مصداق) " للإيمان العقائدي "، بلوغ العقل على الصعيد *النظري*. ومع ذلك فهو يرفض توسيعه إلى المجال العملي، باسم الضرورة المطلقة واستقلالية القانون الأخلاقي.

بقدر ما تعبر في آن عن القرابة والفروق بين موقف باسكال وموقف كنط ، نحن نرى أن هذه الفقرة تتمتع بأهمية خاصة، نرجو المعذرة على كتابتها كاملة.

إن حجر المحك " la pierre de touche" العادي، الذي بفضله نعترف بأن ما يؤكده أحدهم هو مجرد إقناع، أو على الأقل قناعة ذاتية، أي إيمان ثابت،هو رهان فغالباً ما يعبر أحدهم عن اقتراحاته بجرأة واثقة لا يحيد عنها إلى حد يبدو فيه أنه استبعد كلياً كل خشية في الخطأ. والرهان يجعله يفكر. [ويبدو في بعض الأحيان أنه مقتنع إلى حد يقيم قناعته بقطعة ذهبية واحدة، ولكن ليس عشر قطع] (...)

وواقع الأمر أنه سيخاطر بالقطعة الذهبية الأولى تماماً، لكنه يبدأ برؤية ما لم يلاحظه حتى الآن، ومعرفة أنه من الممكن أن يكون قد أخطأ.

لنصور لأنفسنا بالفكر الذي نملك أن علينا أن نراهن على ذلك بسعادة حياة كاملة، عندها يختفي حكمنا المنتصر تماماً، ونصبح في خشية بالغة، ونبدأ باكتشاف أن إيماننا لا يذهب بعيداً جداً ؛ فالإيمان البراغماتي لا يملك إذن سوى درجة، قد تكون كبيرة أو صغيرة، بحسب طبيعة المصلحة المعنية.

" ولكن، ومع أن الأمر متعلق بغرض ما، قد لا نتمكن من عمل شيء، وإن الأيمان بالنتيجة نظري فحسب، كما يمكننا، مع ذلك، في كثير من الأحوال، أن نستوعب بواسطة الفكر، ونتخيل عملاً نفترض أننا نملك عنه أسباباً كافية، في حالة توفر وسيلة لإقامة تأكيد الشيء، ثمة في الأحكام النظرية البحتة شيء *مماثل* مع الأحكام *العملية*، وبالاعتقاد بها تناسب كلمة إيمان، والتي يمكن أن ندعوها *بالإيمان المذهبي*، فإذا كان بالإمكان إقامته عبر تجربة ما، فسيكون بوسعي أن أراهن بثروتي كلها على أن ثمة سكان على الأقل في أحد الكواكب التي نرى، كذلك ليس هذا مجرد رأي، بل إيمان ثابت (على الحقيقة التي أغامر من أجلها بالكثير من خيرات حياتي) يجعلني أقول إن هناك أيضاً سكاناً في عوالم أخرى.

" هذا، وعلينا أن نعترف أن مذهب وجود الله ينتمي الى الإيمان المذهبي. وواقع الأمر، مع أنه من وجهة نظر المعرفة النظرية للعالم، لاشيء *أقرره*، يفترض بالضرورة هذه الفكرة كشرط لشرحنا ظواهر العالم، بل إنني مجبر أكثر على استخدام عقلي، كأن كل شيء ليس سوى طبيعة، فإن الوحدة النهائية هي مع ذلك شرط مهم لتطبيق العقل على طبيعة لا يمكنني قط أن أتركها جانباً، لاسيما عندما تقدم لي التجربة عنها أمثلة كثيرة. بيد أنني لا أعرف لهذه الوحدة، التي يعطيها العقل كمسار موجِّه (fil conducteur) في دراسة الطبيعة، شرطاً آخر سوى افتراض أن الذكاء الأعلى نظم كل شيء وفق الغايات الأكثر حكمة. بالنتيجة إن افتراض حكيم خالق للعالم شرط لهدف ما هو في الحقيقة عارض، لكنه مع ذلك مهم جداً. يؤكد النجاح في أغلب الأحيان فائدة هذا الافتراض، وصحيح أيضاً أنه لا يمكننا أن ندعي شيئاً مصيرياً ضدها، وأنني سأقول القليل جداً إذا دعوت إيماني بمجرد رأي، ولكنني أستطيع القول، وتحت هذا الرابط النظري، إنني أؤمن بحزم بالله، ولكن أيضاً، هذا الإيمان ليس مع ذلك علمياً بالمعنى المحدد ؛ إذ ينبغي أن ندعوه إيماناً مذهبياً على علم لاهوت الطبيعة (علم اللاهوت الفيزيائي) في كل مكان بالضرورة أن تنتجه.

من وجهة نظر هذه الحكمة نفسها، وباعتبار الهبات الشهيرة للطبيعة الإنسانية وقصر الحياة التي لا تتناسب مع الهبات، يمكننا أيضا أن نجد سبباً كافياً لصالح إيمان مذهبي في الحياة القادمة للنفس الإنسانية.

" كلمة إيمان في حالة كهذه مصطلح في التواضع من وجهة نظر *موضوعية*، ولكنه مع ذلك، في آن، التعبير عن ثقة صلبة من وجهة نظر *الذاتية*. فإذا أردت أن أعطي هنا للإيمان النظري فقط اسم فرضية فلن يكون لدي الحق في الإقرار بها، فسأدل بذلك على أنني أملك عن طبيعة سبب العالم، والحياة الأخرى، مفهوماً أكثر كمالاً من المفهوم الذي يمكنني حقاً إظهاره ؛ ذلك لأنه للإقرار بشيء بكل بساطة في حالة الفرضية، ينبغي علي على الأقل أن أعرف خواصه بدرجة كافية، كي لا احتاج إلى تخيل مفهوم عنه، بل فقط وجوده.

نحن نرى أن الأفكار كالملحد، وحساب الاحتمالات عند باسكال، وفكرة الطبيعة التي تطيع القوانين الشاملة عن كنط تشكل بالتحديد العنصر العرضي، المرتبط بالعصر أو بالسياق التاريخي للمحاججتين المتقاربتين بالمناسبة، دون شك، في اللحظة التي كان باسكال يكتب فيها، كان
حساب الاحتمالات، ونظرية لعبة المصادفة في مركز الاهتمام العلمي، كذلك فكرة طبيعة تطيع القوانين الشاملة والثابتة في الحقبة التي كان كنط يكتب فيها نقد العقل العملي. لكن البرهان على أن المحاججة الاحتمالية ليست سوى لباس خارجي موجود في مقطع، يتحدث فيه باسكال بالتأكيد باسمه الخاص، يبدو لنا فيه أقرب إلى محاججة كنط.

" وأي ضرر يصيبك من ذلك ؟ إنك ستصبح أميناً، وصالحاً، ومتواضعاً، ووفياً، وباراً، وصديقاً صدوقاً حقيقياً. في الواقع أنه لن تكون لك اللذات النتنة، والمجد والنعيم، لكن ألا يكون لك غيرها ؟ أقول لك إنه سيصيبك من ذلك مربح في هذه الحياة، وإنك في كل خطوة تخطوها تجد، من اليقين في الربح ومن العدم في كل ما تخاطر به، ما تعترف معه في النهاية بأنك راهنت على أمر أكيد غير متناه لم تعط بمقابله شيئاً. "

مما لا شك فيه أن هذه الأسطر نفسها ليست، على الأقل في مظهرها المباشر، مطابقةً لشرح كنط الذي يميز بين كل لذة أنانية مرتبطة بغرض محسوس واحترام القانون. ومع ذلك، فنحن نرى أن التمييز بين نوعين من

لكن كلمة إيمان لا تنظر إلا إلى اتجاه أعطته عنه فكرة ما، والتأثير الذاتي التي تمارسه على تطور تصرفات عقلي، والتي تدعم هذه الفكرة لديه، بينما لا أجد نفسي، بفضلها، في حالة تسمح لي بفهمه من وجهة نظر التجريبية النظرية.

"هذا، وإن الإيمان المذهبي فقط يحمل في ذاته شيئاً متأرجحاً ،غالباً ما تبعدنا عنه الصعوبات التي تظهر في الملاحظة النظرية، مع أننا نعود دائماً إليه من جديد بالتأكيد.

اللذة ضمني في الفقرة التي ذكرنا، أضف إلى ذلك أن كنط يؤكد مثل باسكال على استحالة فصل العمل الأخلاقي عن الأمل بالسعادة، دون أن ينحرف هذا العمل نحو التصالح، أو نحو التحميس.

وهكذا، كل أولئك - أنصار كانوا أو أعداء – الذين لم يروا في " الرهان " سوى حجة عقلانية موجهة لمحاربة الملحدين في مجالهم، أو حساب منخفض يسمح لكاتبه بإيجاد الموقف الذي كان فردياً الأكثر ملائمة له، أولئك لم يفهموا ما تشكل المادة نفسها لأحد أهم نصوص تاريخ الفلسفة.

يمكننا إذاً أن نترك جانباً هذا المظهر من الرهان، وأن نركز اهتمامنا على ما نرى أنه يحتوي على ما هو أساسي في تاريخ الفكر الفلسفي ؛ أي على الفكرتين اللتين تعد إحداهما التي تقول بوجوب *المراهنة*، أساسيةً للفكر الجدلي كله، والأخرى، أي : المتعلقة بوجوب *المراهنة على وجود الله وخلود الروح*، مميزة للرؤية التراجيدية للعالم.

لنتوقف بداية عند الأولى. كانت الرؤى العقلانية والتجريبية تجهل الرهان. فإذا كانت القيمة العليا التي ينبغي على الإنسان أن يتطلع إليها قد كونت بواسطة الفكر الواضح وإطاعة القوانين العقلانية، فإن تحقيق القيم لم يعد يتعلق إلا بالإنسان نفسه، بإرادته، وعقله، وبقوة هذه القوانين أو ضعفها. فالأنا هي مركز هذه الفلسفة. كان ديكارت قد كتب : " *أنا أفكر* "، وأمام أنا فيخته يفقد العالم الخارجي كل واقع أنطولوجي. (بالمقابل، سيكتب باسكال : " الأنا مكروهة. ") إن فكرة نجدة خارجية نفسها ستكون مناقضة لنظرية أخلاق عقلانية ؛ لأنه بالتحديد بالقدر الذي يحتاج فيه الفكر وإرادة الإنسان إلى نجدة خارجية، يصبحان غير كافيين، ويبتعدان عن المثل الأعلى.

كذلك، إذا كان المقصود فقط الاستسلام لإغواءات الحواس، فالوضع المعاكس في الظاهر مماثل في واقع الأمر للوضع الذي وصفناه آنفاً ؛ لأن

الفرد في هذه الحالة أيضاً يكتفي بنفسه. إذ يمكنه أن يحسب المكاسب والخسارات لسلوك ما، ولا حاجة له البتة إلى نجدة خارجية أو رهان ما.

ومع الفكر الجدلي نجد أنفسنا أمام وضع متغير جذرياً ؛ فالقيمة العليا موجودة الآن في مثل أعلى موضوعي و خارجي يتعين تحقيقه، لكنه عند التحقيق لا يتعلق حصراً بفكر الفرد وإرادته : السعادة اللامتناهية عند باسكال، اجتماع الفضيلة والسعادة في الخير الأعظم عند كنط، الحرية عند هيغل، ومجتمع بلا طبقات عند ماركس.

مما لا شك فيه أن هذه الأشكال المختلفة للخير الأعظم ليست مستقلة عند العمل الفردي ؛ فهو يساعد الإنسان على بلوغها أو تحقيقها. لكن بلوغها أو تحقيقها يتجاوز الفرد، فهما نتيجة للعديد من الأعمال الأخرى التي تشجعها أو تعوقها، بحيث تفلت الفاعلية والدلالة الموضوعية لكل عمل فردي من مسببه، وتتعلق بعوامل، إذا لم نقل أنها غريبة عنه، فخارجية على الأقل.

ثمة ثلاثة عناصر تخترق هكذا مع باسكال الفلسفة العملية، عناصر أساسية لكل عمل (وهذا يعني لكل وجود إنساني) مهما كانت قدرة الإرادة أو الفكر لدى الفرد ؛ عناصر ثلاث لا يمكننا دونها أن نفهم الظرف الإنساني في واقعه الملموس : *المغامرة*، و *خطر الإخفاق*، و *الأمل في النجاح*.

ولهذا يجب أن تكف الفلسفة العملية عن كونها مركزة على مثل أعلى للحكمة الفردية، لتتركز على واقع خارجي، على تجسيد القيم في واقع موضوعي، حتى تأخذ حياة الإنسان مظهر رهان على نجاح عمله، وبهذا نفسه، على وجود قوة تتجاوز الفرد، ينبغي أن تكون نجدتها (أو مساعدتها أيضاً)، مكملة لجهد الفرد، وأن تضمن تحقيقه، وهو مظهر رهان على وجود الله وانتصاره، والإنسانية، والبروليتاريا.

وفكرة الرهان ليست موجودة في مركز الفكر الينسيني (رهان على الخلاص الفردي)، ولا فكر باسكال (رهان على وجود الله)، ولا كنط (المسلمة العملية لوجود الله وخلود الروح) فحسب، بل أيضاً في المركز نفسه للفكر المادي الجدلي (رهان على انتصار الاشتراكية في البديلة التي تُقدَّم للإنسانية للخيار بين الاشتراكية والهمجية)، ونحن نجدها بوضوح في الشكل نفسه للرهان في أهم عمل أدبي يعبر عن الرؤية الجدلية، أي في : فاوست جوته.

يمكننا تقريباً أن نقوم بتحليل الروابط بين الرؤية التراجيدية والرؤية الجدلية بمقارنة رهاني باسكال وفاوست، لتبيان ما هو مشترك بينهما وما هو مختلف.

لنقل باختصار إن المسألة تطرح عند باسكال كما عند جوته على صعيدين : صعيد الوعي الإلهي، غير المعروف كلياً من قبل الإنسان الذي يجهل كل شيء عن مخططات العناية الإلهية ؛ وصعيد الوعي الفردي

كذلك، ما يفلت من الفرد، ما يعرفه الله وحده، هو كون هذا الإنسان أو ذاك سيحقق خلاصه أو سيُلعَن. من ناحية أخرى، على صعيد الوعي الفردي، تظهر الحياة في الحالتين (لدى غوته ولدى باسكال) كرهان أُسِّس على كون الإنسان (ما عدا إذا فقد نفسه) لا يمكن أن يرضى بخير ناجز.

إن الفروق التي لا تقل حجماً من التشابهات تكمن في وظيفة الشيطان ؛ فإذا كان الخير عند باسكال وكنط يبقى المناقض للشر (الذي لا ينفصل مع ذلك عنه، وهنا تكمن المأساة بالتحديد، فإن الشر لدى غوته كما هيغل وماركس، يصبح الدرب الوحيد الذي يؤدي إلى الخير. فلن يتمكن الله من منح الخلاص لفاوست إلا بإطلاقه طوال حياته على الأرض لمفيستو ؛ فتصبح النعمة الإلهية، بوصفها نعمة، رهاناً من الله (الذي يعرف بالطبع مسبقاً أنه

سيربحه) مع الشيطان، والرهان الإنساني – مع بقائه رهاناً – يصبح عقداً مع الشيطان.

نحن نرى الأهمية الكبيرة ومعنى رهان باسكال ؛ وبعيداً عن الرغبة فقط في التأكيد على أنه من المعقول المخاطرة بالخيرات المحقَّقة والناجزة في الحياة الدنيا من أجل احتمال ربح سعادة لامنتهية بشكل مزدوج، في الكثافة والمدة (ليس هذا سوى المظهر الخارجي للمحاججة، الموجهة لمساعدة الشريك في وعي الظرف الإنساني، و*على الصعيد الأكثر بعداً عن الإيمان* أيضاً)، يؤكد على العكس أن الخيرات الناجزة للعالم لا قيمة لها البتة، وأن الحياة الإنسانية الوحيدة التي تتمتع بدلالة حقيقية هي حياة الكائن العقلاني الذي يبحث عن الله (سواء أكان سعيداً أو تعيساً لأنه وجده أو لم يجده، وهذا ما لن يعرفه إلا بعد الموت)، حياة الكائن الذي يوظف كل خيره في الرهان على وجود الله والنجدة الإلهية، بقدر ما يعيش من أجل تحقيق (السعادة اللامنتهية) لا يتعلق بقواه الخاصة، ووصوله لا برهان نظري مؤكد عليه.

انطلاقاً من هيغل وماركس، ستكتسب الخيرات الناجزة، والشر في الحياة الدنيا أيضاً – الشيطان عند جوته - دلالة داخل الإيمان والأمل بالمستقبل.

ولكن مهما كانت أهمية هذه الفروق، فإن فكرة أن الإنسان " خائض في الميدان "، وعليه أن يراهن ستشكل بدءاً من باسكال الفكرة المركزية لكل فكرة فلسفية واعية ؛ لكون الإنسان ليس جوهر فرد [1] منعزل يكتفي بذاته، بل عنصراً جزئياً داخل كلية تتجاوزه، وبها هو مرتبط بتطلعاته، وعمله، وإيمانه. إن الفكرة المركزية

[1] أحد عناصر الوجود الأولية، وبخاصة في فلسفة لايبنز - المترجمة

لكل فكر يعلم أن الفرد ليس بوسعه أن يحقق وحده، بواسطة قواه الخاصة أي قيمة حقيقية، وأنه دائماً بحاجة إلى نجدة تتجاوز الفرد إلى الوجود الذي ينبغي أن يراهن عليه، لأنه لن يتمكن من الحياة والتصرف إلا في الأمل بنجاح عليه أن يؤمن به.

مخاطرة، إمكانية الفشل، أمل بالنجاح، وما هو تركيب للمقولات الثلاث، إيمان هو رهان، تلكم العناصر المكونة للظرف الإنساني، وهذا من دواعي فخر باسكال أنه ادخلها علانية للمرة الأولى في تاريخ الفلسفة.

أضف إلى ذلك أن هذه العناصر الثلاثة ليست سوى مظهر آخر من التقسيمين ثلاثيي الأجزاء : (مدعوون، ومنبوذون، ومختارون، البشر الذين يبحثون عن الله، والبشر الذين لا يبحثون عنه، والبشر الذين لا يجدونه) الذين أشرنا إلى أهميتهم في فكر باسكال.

الفصل السادس عشر

الدين المسيحي

إن مفهومي *المفارقة المعمَّمة* و *الرفض الدنيوي للعالم* سمحا لنا بفهم في آن سلوك باسكال أثناء السنوات الخمس الأخيرة من حياته، والمكانة التي للرهان في مجموع *الخواطر*.

لن نتوقف عند العديد من الفقرات – عالية الأهمية لفهم أعمال باسكال، مع أن أفكاراً أخرى تجاوزتها اليوم - التي تتناول أدلة إيجابية للدين المسيحي : تنبؤات، معجزات، أبدية، أسلوب الأناجيل، الخ.

تطرح هذه النصوص على مؤرخ الفلسفة قبل كل شيء مسألة لا تعني باسكال بوجه الخصوص، بل تخص كل أشكال الفكر التراجيدي أو الجدلي (كنط، هيغل، ماركس، لوكاتش، الخ.) : مسألة معرفة إلى أي حد التصرف النابع من الإيمان المستقل عن كل اعتبار نظري، في الوجود الواقعي أو في التحقق المستقبلي للقيم (لا يمكن التعرف على الوجود والتحقق بشكل مؤكد على الصعيد النظري)، متوافقٌ مع الجهد المبذول لإيجاد أقصى قدر من الحجج غير الملزمة التي تثبت على الصعيد النظري نفسه الأساس المتين لهذا الإيمان ؛ وأكثر من ذلك إلى أي حد يفرض هذا التصرف هذا الجهد.

الفرق بسيط بين المحاكمة التي تقول لنا إن باسكال نفسه لم يكن بوسعه أن " يراهن "، بما أنه يشير في مناسبات عدة إلى وجود *أدلة* للدين المسيحي، وبين المحاكمة التي توجه اللوم لماركس لأنه " يناقض نفسه " بتأكيده من جهة التحقق الذي لا يمكن تجنبه للمجتمع الاشتراكي، وبطلبه من جهة أخرى إلى البشر أن يتصرفوا، ويكافحوا من أجل هذا التحقق. والمحاكمتان كلاهما ناتجتان عن سوء الفهم نفسه للطابع الجدلي للواقع الإنساني عن طريق عقلانية أو تجريبية تفصل جذرياً " الأحكام الناجزة " عن " أحكام القيمة ".

وواقع الأمر أن الرهان بكل ما نملك على وجود أو تحقيق مستقبلي للقيم يعني الالتزام، وعمل كل ما بمقدورنا للمساهمة في هذا التحقيق، أو لتدعيم إيماننا، شريطة بالطبع ألا غير طبيعته نفسها، بالتخلي عن فرض الحقيقة المطلقة، وعن رفض كل وهم واعٍ أو نصف واعٍ. هذا، وإن البحثَ عن أسباب محتملة، وإن كانت غير ملزمة، لصالح الدين المسيحي، أو لصالح التحقق المستقبلي للقيم جزء مكمل لهذا الالتزام الذي هو الرهان.

ينبغي علينا أن نضيف أيضاً أنه إذا أقر الطابع الشرعي للرهان (لأن لا وجود لمحاجة نظرية يمكنها قط أن تثبت بشكل ملزم عبثها) وكذلك طابعه الضروري (لأسباب عملية، من القلب)، لا يمكن بعد ذلك أن تزعزعه أي صعوبة نظرية.

" كم أكره حماقات من لا يعتقدون بالإفخارستيا، إلخ. ! فإذا كان الإنجيل حقيقياً وكان المسيح هو الإله، فأي صعوبة بهذا ؟ " (الفقرة ٢٢٤)

وهكذا، فإن الرهان القائم على استحالة تصور وجود أقل سبب *ملزم* مع وجود القيم أو ضدها، أو مع تحققها في المستقبل أو ضده، يمنح أهمية أساسية *لكل* الحجج *المحتملة* لصالح هذا الوجود أو هذا التحقق، وينزع كل أهمية *عملية* عن الحجج *المحتملة* المناقضة لها.

بعد أن وضحنا هذه النقطة، ثمة مسألة ما زالت تطرح مع ذلك. إن الرسم الأولي الذي رسمناه لرؤية باسكال بينت لنا لماذا تقود بالضرورة إلى الرهان على وجود الله. كما علينا أن نتساءل لماذا نحن حريصون على المراهنة، فقط على وجود الله في الديانة المسيحية، ليس على وجود الله عند التوحيديين، أو لدى أي دين تاريخي آخر ؟

من وجهة النظر النفسية، سيكون بطبيعة الحال من الصعب حصر الدور الذي أداه في تكوين رد باسكال كون باسكال كان يعيش ويكتب في فرنسا في القرن السابع عشر، ومع ذلك فنحن لا نرى لهذه المسألة أهمية بالغة ؛ كان باسكال في واقع الأمر مفكراً دقيقاً وقوياً إلى درجة تجعله لا يكرر سلبياً أيديولوجية عصره ووسطه ؛ فقد كان، على العكس، لا يثق بهما، لكونه أضاء هو نفسه قوة والقيمة الحقيقية للعادة ونقصها، بحيث لا يمكن أن يخدع بها في نقطة بهذه الأهمية.

كذلك، لم تكن مسيحية وسطه تستطيع أن تتمتع بالنسبة إليه إلا بقيمة الاقتراح، وأن تحثه على تفحص بانتباه خاص حول ما كان سيقبل له، لو لم يظهر مشروعاً ومفروضاً من التجانس الداخلي لفكره.

كل ذلك يقوله لنا هو نفسه، ويمكننا أن نمنحه ثقة عمياء حول هذه النقطة :

" مهما قيل، يجب الاعتراف بأن في الديانة المسيحية ما يدعو إلى الدهشة. قد يقولون : " إن مرد عجبك إلى كونك ولدت فيها ". إني لأستبعد هذا، وأنقضه من أجل هذا السبب نفسه، مخافة أن يملك علي سبق التصور مشاعري. ولكنني، لكوني ولدت فيها، ما أنفك أجدها على هذه الصورة. " (الفقرة ٦١٥)

وجد باسكال إذاً في الدين المسيحي مجموع أحداث خاصة، تجعل منه، وحده من بين الأديان الأخرى على الأرض، قادراً على إرضاء حاجات الإنسان، ولهذا هو وحده الدين الحقيقي.

قد يكون باسكال للوصول إلى هذه النتيجة قد غير دون شك إلى حد ما المسيحية في بلده وعصره ؛ وقد يكون أيضاً بعمل ذلك وجد معنى للدين المسيحي أكثر عمقاً ومصداقية، وأقرب إلى المسيحية الأصلية، مما كان عليه معنى المسيحية في عصره. تلك مسائل هامة دون شك، لكننا نفضل تجنب إعطاء رأينا فيها، لأنها تتجاوز كفاءتنا، وتعود إلى مجال التاريخ العام للديانات. كما نود الآن أن نهتم فقط بمسألة محدودة أكثر، هي مسألة معرفة *مكانة المسيحية في مجموع فكر باسكال*.

ولكي نرسم الخطوط الأولى لرد باسكال سنكون مضطرين، لأسباب في العرض، إلى الفصل بين عدد من الشروح المرتبطة بعضها بالآخر، والتي ليست في الواقع سوى استنتاج واحد منظور من زوايا مختلفة.

بالنسبة إلى باسكال، المسيحية في واقع الأمر صحيحة، لأنها مكونة من مجموع من التأكيدات المتناقضة، والعبثية في الظاهر، وهي الدين الوحيد الذي يعتبر الطابع المفارق، وغير المفهوم ظاهرياً للظرف الإنساني [١].

" الخطيئة الأصلية جهالة في أعين الناس، ولكنها بهذا وصفت، فليس لك إذن أن تأخذ علي بُعدَ هذا المعتقد عن العقل، لأني وافقتك على ذلك، بيد أن هذه الجهالة أكثر حكمة من حكمة الناس، ولولا هذا فما عسى أن يقال عن الإنسان أنه هو ؟ إن مجمل حاله منوط بهذه النقطة التي تفوق البصيرة. فأنى له أن يتبينها بعقله فيما هي مضادة للعقل ؟ وهل لعقله أن يبتدعها بطرقه وهو الذي يبتعد عنها إذا عُرِضت له ؟ " (الفقرة ٤٤٥)

إن الأسباب التي تجعل من المسيحية صحيحة ليست الأدلة العقلانية والإيجابية كالنبوءات، والمعجزات، والرموز، والخلود، الخ.، بل على العكس ما تؤكد من مفارقة، وغير معقول في الظاهر.

" هذه الديانة العظيمة بالمعجزات (قديسون، أطهار، منزهون عن العيب ؛ علماء، وعظماء، وشهود، وشهداء ؛ ملوك (داوود)، أشعيا، أمراء بالوراثة) – والعظيمة بالمعرفة، والتي بعد أن تبسط كل معجزاتها، وكل حكمتها، تجحد كل ذلك لتقول إنه لا حكمة لها ولا آيات، بل إن لها الصليب والجهالة.

---

[1] " ديانتنا حكمة وجهالة ؛ فهي حكمة لأنها أعرق الديانات في المعرفة، وأرسخها على المعجزات والنبوءات، الخ. وهي جهالة لأن المنضوين إليها لم ينضووا من أجل هذا كله الذي من شأنه أن يدين الذين لم يضووا، لا أن يجعل الإيمان في المنضوين. إن ما يجعلهم يؤمنون إنما هو الصليب ولئلا يبطل صليب المسيح. إن القديس بولص الذي جاء بالحكمة والآيات يقول إنه لم يأت بالحكمة والآيات : لأنه جاء ليبشر، ولكن الذين لم يأتوا إلا للإقناع، باستطاعتهم أن يقولوا إنهم جاؤوا بالحكمة والآيات. " (الفقرة ٥٨٨)

ذلك إن الذين، بهذه الآيات وهذه الحكمة قد استحقوا تصديقكم، يصرحون لكم أن لا شيء من كل هذا يستطيع أن يبدلنا أو أن يجعلنا جديرين بمعرفة الله وحبه إلا فضيلة جهالة الصليب، بمعزل عن الحكمة أو الآيات، لا الآيات بمعزل عن هذه الفضيلة. وعلى هذا فإن ديانتنا جهالة بالنظر إلى العلة الفاعلة وحكمة بالنظر على الحكمة المهيئة لها." (الفقرة ٥٨٧)

سيكون من الخطأ أن نفكر أن الإنسان يمكنه أن يكتفي بدين لا يرى سوى العظمة الإلهية أو حتى يمنحها الأولية، أو وعود بالسعادة الحسية. سيكون ذلك وهم خاطئ ووحيد الجانب لدى العقلانيين أو الأبيقوريين ؛ فالإنسان - الذي ليس ملاكاً ولا بهيمة لا يعرف ما يفعل مع دين " ملائكي "، أو فظ وحسي.

" ليس إله المسيحيين إلهاً مبدعاً الحقائق الجبرية ونظام العناصر فحسب، وهذه نظرية الوثنيين والأبيقوريين، ولا إلهاً يمارس عنايته على حياة الناس وأرزاقهم فقط، ليمنح الذين يعبدونه أياماً سعيدة متلاحقة، وهي نظرية اليهود." (الفقرة ٥٥٦)

كذلك، أولئك - وهم كثر - الذين يعتقدون أن المسيحية تؤكد على العظمة الإلهية مخطئون في كل شيء بما يتصل بطبيعته :

" وعلى هذا الأساس، يجدون وسيلة للتجديف على الدين المسيحي لأنهم يعرفونه معرفة ناقصة. يتوهمون أنه عبادة إله يُنظَر إليه على أنه عظيم وقدير وأزلي. إنه مذهب القائلين بوجوب الوجود والمنكرين للوحي (déisme) وهو يكاد يبعد عن الدين المسيحي بعد الإلحاد عنه، وهو نقيضه. " (الفقرة ٥٥٦)

وواقع الأمر أن المسيحية صحيحة لأنها تطلب الإيمان بإله مفارق ومتناقض، يوافق كلياً كل ما نعرفه عن ظرف الإنسان وتطلعاته : إله أصبح إنساناً، إله مصلوب، إله وسيط.

" جميع الذين يبحثون عن الله خارجاً عن المسيح ويتوقفون عند الطبيعة، لا يجدون النور الذي يرضيهم، أو ينتهون إلى اصطناع وسيلة ليعرفوا بها الله ويخدموه دون ما وسيط، وبهذا يسقطون في التأليه الطبيعي أو في الإلحاد، وكلاهما متساويان، أو يكادان في تكره الدين المسيحي لهما. "

" ومن أجل ذلك، لن أشرع هنا في إقامة الدليل بالبراهين الطبيعية على وجود الله، أو الثالوث، أو خلود النفس، أو أي شيء من هذا القبيل، ليس فقط لأني لا أشعر بالقدرة الكافية على أن أجد في الطبيعة ما أقنع به الملحدين المتصلبين، بل أيضاً، لأن هذه المعرفة، بمعزل عن المسيح، إنما هي معرفة عقيمة لا طائل تحتها. هب إنساناً اقتنع بأن النسب العادية إنما هي حقائق لا مادية أزلية مرتبطة بحقيقة أولى تقوم عليها واسمها الله، فلا أجد أنه قد أفاد في سبيل خلاصه كثيراً. "

" لو كان العالم قائماً ليعرف الإنسان بالله، لسطعت ألوهيته من كل صوب بما لا يقبل الجدل. ولكن، بما أنه لا يقوم إلا بالمسيح وللمسيح، ولكي يعرف الناس بفسادهم، وبافتدائهم، فكل ما فيه يسطع بالبراهين على تينيك الحقيقتين. " (الفقرة ٥٥٦)

وهكذا فإن الدين المسيحي، دين الإله -الإنسان، الإله المصلوب، إله *الوسيط*، هو في آن الدين *الوحيد* الذي يمكن لرسالته أن تملك دلالتها الحقيقية لهذا الكائن المفارق، - الكبير والصغير، القوي والضعيف، الملاك والبهيمة، - الذي هو الإنسان، الذي لا يمكن أن توجد بالنسبة إليه رسالة حقيقية وذات دلالة لا تكون مفارقة ومتناقضة، و الوحيد بالتحديد الذي يمكنه عن طريق

الطابع المفارق لكل من عقائده أن يستوعب الطابع المفارق والمتناقض للواقع الإنساني [1].

ولكن هذا ليس سوى مرحلة، أو إذا أردنا أحد مظاهر العلاقة بين الإنسان والمسيحية، وثمة مظهر آخر على الأقل بالأهمية نفسها كون المسيحية هي الدين *الوحيد* الذي يسمح للإنسان بتحقيق تطلعاته الحقيقية : جمع الأضداد، خلود الروح والجسد، واجتماعهما في التقمص.

فالإنسان لا يعرف ما يفعل بوعد بالسعادة حسي بحت أو روحي بحت، لأنه، إذا لم يكن ثمة رابط بينه وبين الله، أو بينه وبين المسيح، فإن إيمانه في الله المفارق، والمصلوب، والذي أصبح خطيئة، يخلصه من *الآن* من القيود والعبودية الروحية ؛ إذ لا يمكن للعظمة الروحية إذاً أن تكون لا وعداً ولا أملاً. فإذا استخدمنا لغة الفقرة ٢٣٣ نرى أن ما يحمل الإيمان للمؤمن الآن، أي : ما يربح *في هذه الحياة* - وما هو بالتحديد من وجهة النظر الإنسانية – غير كافٍ.

وهكذا، ما يعد المسيح به لباسكال، وللمؤمن في الأبدية، هو المكمل للحرية وللعظمة الروحية، أي ما تحتاجه هذه العظمة لكي تصبح حرية حقيقية : خلود الجسد، الشفاء الحقيقي، الذي لا يجعل الروح فحسب خالدة، بل الجسد أيضاً.

الدين المسيحي هو هكذا الدين *الوحيد* الحقيقي، من بين أديان الأرض الأخرى، لأنه *الوحيد* الذي يتمتع بدلالة تتعلق بالحاجات والتطلعات الحقيقية

---

[1] " إن الإيمان يشتمل على عدة حقائق يبدو أنها متناقضة. للبكاء وقت، وللضحك وقت، (الجامعة ٣ : ٤). لا تجاوب الجاهل بحسب سفهه لئلا تكون نظيره. جاوب الجاهل بحسب سفهه لئلا يكون حكيماً في عيني نفسه. (الأمثال ٢٦ : ٤ و ٥).

إن مصدر هذا اتحاد الطبيعتين في المسيح، كذلك العالمان الاثنان (خلق سماء جديدة وأرض جديدة وميتة جديدة. كلها أشياء مضاعفة في حين أن الأسماء هي هي). وأخيراً الأنسانان الكائنان في الأبرار (لأنهم هم العالمان، وهم عضو من المسيح وصورة عنه، وعلى هذا فكل الأسماء تؤاتيهم : أبرار، خطأة، حي، ميت، ميت، حي، مختار، مرذول الخ.). " (الفقرة ٨٦٢)

للإنسان الواعي لظرفه، ولإمكاناته، وحدوده ؛ الإنسان الذي " يتجاوز الإنسان "، لأنه حقاً إنساني، هو أيضاً الدين الوحيد الذي يستطيع أن يستوعب الطابع المفارق، والطبيعة المزدوجة للعالم والإنسان، الوحيد أخيراً الذي يعد بتحقيق القيم الحقيقية، والكلِّية التي هي اجتماع الأضداد، وهو الدين الوحيد – إذا أردنا ملخصاً وتركيباً لكل ذلك – الذي يعترف بدقة ودون أي مراءاة بالطابع المتناقض والغامض لكل واقع، لكنه أيضاً الوحيد الذي يصنع بالتحدي من هذا الطابع أحد عناصر المستوى الآخروي للألوهية، محولاً الالتباس (الغموض) إلى مفارقة، والحياة الإنسانية من مغامرة عبثية إلى مرحلة مشروعة وضرورية للدرب الوحيد نحو الخير والحقيقة.

مما لا شك فيه أنه يمكننا اليوم أن نبين أن الرهان التاريخي على التجمع المستقبلي يملك هو أيضاً كل هذه الصفات ؛ فهو تقمص، واجتماع للأضداد، وتضمين للغامض في مجموع يجعله أكثر وضوحاً ودلالة.

لكن باسكال كان يعيش في فرنسا في القرن السابع عشر، ولم تكن – إذن - مسألة جدلية التاريخية قد طُرِحَت بعد ؛ فالرؤية التراجيدية لا تعرف سوى منظور واحد : الرهان على وجود الله، الذي هو تركيب للأضداد، مما يعطي غموض الوجود طابع المفارقة الدلالية، الرهان على دين لا يكون مجرد حكمة فحسب، *بل* حكمة *لأنها* جنون، ولا مجرد واضح وبدهي فحسب، *بل واضح* لأنه غامض، ولا مجرد حقيقي فحسب، بل صحيح *لأنه متناقض*، وهذا الدين بإمكان باسكال أن يقول لنفسه بوجه حق، إن الفكر النقدي المطلع نفسه لا يمكنه في زمنه أن يجده في دين آخر غير المسيحية.

بعد ذلك، تمكن هيغل، وماركس ولوكاتش بوجه الخصوص – مع الحفاظ على المتطلبات الأساسية للفكر التراجيدي، أي مذهب يستوعب الطابع المفارق والمتناقض للواقع الإنساني، وأمل بتحقيق القيم التي تعطي معنى

للتناقض وتحول الغموض إلى عنصر ضروري للمجموع الدلالي – تمكنوا من استبدال الرهان على المستقبل التاريخي والتجمع الإنساني بالرهان على إله وسيط ومفارق للدين المسيحي. وهذه إحدى أفضل القرائن على الوجود، ليس فقط على استمرارية ما نطلق عليه اسم الفكر الكلاسيكي منذ القدم حتى يومنا هذا، بل أيضاً على استمرارية أكثر خصوصية للفكر الكلاسيكي الحديث الذي تشكل داخله الأعمال التراجيدية لباسكال وكنط مرحلةً مصيريةً في تجاوز الفردية – التشكيكية أو العقائدية – نحو ولادة الفلسفة الجدلية وتكونها.

القسم الرابع

راسين

الفصل السابع عشر

الرؤية التراجيدية في مسرح راسين

بعد دراسة الرؤية التراجيدية في خواطر باسكال، وقبل أن نتناول مجالاً جديداً كلياً للأعمال الأدبية، يجدر بنا أن نحدد هدف العمل الذي سنقوم به وحدوده.

ماذا يمكن لمفهوم رؤية العالم أن يحمل لدراسة هذه الأعمال ؟ سيكون من الصعب، حالياً على الأقل، تحديد ذلك، لأنه، إذا كان من البدهي أن هذا المفهوم لا يستنفد التحليل، ويحل محل العمل الذي يقوم به منظِّر الجمال، أو عمل المؤرخ العالِم، فإن بوسعه أيضاً أن بوسعه أن يذهب بعيداً جداً في فهم العمل، مما يؤدي إلى صعوبة تحديد حدوده وإمكاناته من الآن.

إن المنهج الاجتماعي والتاريخي الذي يستخدم مفهوم رؤية العالم ما زال في الوضع الجنيني، ولا يمكننا أن ننتظر منه نتائج مماثلة، من حيث العدد على الأقل، لنتائج المناهج الأخرى التي يستخدمها بعض الباحثين منذ عشرات السنين. ولهذا، سنترك جانباً كل نقاش حول أهمية مختلف وسائل البحث وخصوبتها في دراسة الكتابات الأدبية، وسنكتفي بتقديم مثال ملموس عن الإضافة التي يمكن أن يشكلها تطبيق مفهوم رؤية العالم على مجموع النصوص المعروفة والمدروسة بمقدار مسرحيات راسين التسعة، من *أندروماك* وحتى *أتاليا*.

هذا، وينبغي علينا مع ذلك أن نتوقف قليلاً عند طبيعة منهجنا، على أن نحيل القارئ الذي يرغب في الحصول على معلومات أوسع إلى أعمالنا الأخرى.

فالأدب بالنسبة إلينا، كالفن والفلسفة، وإلى حد كبير، الممارسة الدينية، *لغاتٌ*، وسائل لدى الإنسان للتواصل مع البشر الآخرين الذين يعاصرونه، ومع الأجيال القادمة، والله والقراء المتخيلين. ومع ذلك فإن هذه اللغات لا تشكل سوى مجموعة محددة ومحدودة من وسائل التعبير من بين العديد من أشكال التواصل والتعبير الإنسانيين. والسؤال الأول الذي سيُطرَح إذاً سيكون حول معرفة ماهية الطابع *الخاص* لهذه اللغات. هذا، ومع أنه يكمن في المقام الأول في شكلها نفسه دون شك، ينبغي أن نضيف أيضاً أنه لا يمكننا أن نعبر عن أي شيء في لغة الأدب، والفن، والفلسفة.

هذه " اللغات " مخصصة للتعبير عن بعض المحتويات الخاصة والتواصل بها (ونقلها)، ونحن ننطلق من الفرضية (التي يمكن أن تبرر فقط بتحليلات ملموسة) أن هذه المحتويات هي بالتحديد رؤى للعالم.

إذا كان هذا صحيحاً، ينتج عنه نتائج هامة لدراسة الأعمال الأدبية. لا أحد، في واقع الأمر، يشك بأن العمل ليس التعبير بشكل مباشر عن الفكر أو الحدس لدى *الفرد* الذي أبدعه. يمكننا إذن، من حيث *المبدأ*، أن نصل عن طريق دراسة شخصية الكاتب إلى معرفة نشوء بعض العناصر المكوِّنة لكتاباته ودلالتها. لسوء الحظ، وقد سبق أن ذكرنا ذلك، من الصعب في الحالة الحالية لعلم النفس، بلوغ الفرد عملياً خارج المخبر والتحليل السريري، بدراسة محددة وعلمية. أضف إلى ذلك أن مؤرخ الأدب يجد نفسه أمام رجل ميت منذ وقت طويل، لا يملك حوله في أغلب الأحيان، خارج كتاباته، سوى شهادات غير مباشرة قادمة ممن رحلوا هم أيضاً منذ سنوات.

إن الهم الأكثر صرامة لنقد الشهادات التاريخي والفلسفي لن يسمح له غالباً إلا بإعادة تشكيل بعيد وتقريبي لحياة ما وشخصية ما. مما لا شك فيه أنه يمكن لأسلوب نفسي استثنائي، ومصادفة سعيدة، ووحي عرضي، في شخصية الكاتب المدروس، أن تسمح بفهم بعض العوامل الهامة حقاً لفهم أعماله. ولكن، حتى في هذه الحالات الاستثنائية، سيكون من الصعب أن نجد معياراً موضوعياً يمكن السيطرة عليه يسمح بتمييز التحليلات المشروعة عن التحليلات التي هي ساذجة وموحية فقط.

أمام هذه الصعوبات للدراسة البيوغرافية والنفسية، يبقى لنا دون شك الدراسة الفقهية والظاهراتية للعمل نفسه، وهي دراسة تمثل على الأقل الفائدة في امتلاك معيار موضوعي يمكن السيطرة عليه في النص نفسه، يسمح بإقصاء الفرضيات الاعتباطية جداً.

ومع ذلك فنحن نرى أنه من المهم الاستنتاج أنه بفضل الدقة التي تقدمها الدراسة التاريخية والاجتماعية لمفهوم رؤية العالم، لدينا اليوم، إضافة إلى النص نفسه، أداةً تصورية للبحث يسمح لنا بمقاربة العمل الأدبي عبر

طريق جديدة، ويساعدنا إلى حد كبير في فهم بنيته ودلالته ؛ مع تقييد واحد على الرغم من كل شيء علينا تبريره : بلوغ العمل من خلال رؤية العالم الذي يعبر العمل عنه لا يصلح إلا *للنصوص الهامة في الماضي*.

إن رؤية العالم في واقع الأمر هي *الاستقراء التصوري* حتى *أقصى تجانس* للنزعات الواقعية، والعاطفية، والفكرية، وحتى المحركة لأعضاء المجموعة الواحدة. إنها مجموع متجانس للمشاكل والإجابات الذي يعبَّر عنه، على الصعيد الأدبي، بالإبداع بمساعدة الكلمات، لعالم ملموس من الكائنات والأشياء. وفرضيتنا تقول إن الحدث الجمالي يقوم على ركيزتين من المعادلة الضرورية :

ت) المعادلة بين رؤية العالم كواقع معيش، والعالم الذي أبدعه الكاتب.

ث) المعادلة بين هذا العالم والجنس الأدبي، والأسلوب، والتركيب، والصور، باختصار، الوسائل الأدبية الصرفة التي استخدمها الكاتب للتعبير عنها.

فإذا كانت هذه الفرضية صحيحة، فإن *كل الأعمال الأدبية المشروعة متجانسة وتعبر عن رؤية للعالم* ؛ أما عن الكتابات الأخرى العديدة – المنشورة أو غير المنشورة – فأغلبها لا يستطيع، بسبب *افتقارها للتجانس بالتحديد*، أن يعبر عن نفسه في عالم حقيقي، ولا في جنس أدبي دقيق وموحد.

فكل مكتوب هو دون شك التعبير عن مظهر من الحياة النفسية لفرد ما، ولكن كل فرد - كما ذكرنا سابقاً – لا يتأثر بالتحليل العلمي. وحده الفرد الاستثنائي، الذي يتماهى *إلى* حد كبير ببعض النزعات الأساسية للحياة الاجتماعية، الذي يحقق على أحد الأصعدة المتعددة للتعبير، الوعي *المتجانس* لما يبقى غامضاً، ومبهماً، ومعوقاً من قبل العديد من التأثيرات المتعاكسة في فكر الأعضاء الآخرين في المجموعة ووجدانهم، وهذا يعني أن مبدع العمل

المشروع وحده يمكن أن يفهمه المؤرخ عالم الاجتماع. وذلك لأن عالم الاجتماع لو كان بوسعه استقراء الوعي الممكن لمجموعة ما حتى تجانسها الأقصى، فإنها هذه الرؤية المتجانسة بالتحديد التي تشكل المحتوى، الشرط الضروري الأول، وإن كان غير كاف، لوجود القيم الجمالية، سواء أكانت فنية أو أدبية.

مما يعود إلى القول إن كتلة الكتابات ذات القيمة المتوسطة أو الضعيفة هي، في الوقت نفسه، صعبة التحليل على المؤرخ عالم الاجتماع، وعالم الجمال، وذلك بالتحديد لأنها التعبير عن أفراد متوسطين معقدين بخاصة، ولاسيما غير نموذجيين ولا يمثلون شيئاً.

أما عن المصطلح الثاني للتقييد : أعمال الماضي، فهو تقييد فعل ، ولا يتصل *بالمبدأ*. ليس من المستحيل حتماً استخلاص النزعات الاجتماعية الكبرى المعاصرة، واستقراء رؤى للعالم موافقة لها، والبحث عن أعمال أدبية، وفنية، وفلسفية التي تعبر عنها بطريقة معادلة. ولكن في هذا عمل معقد جداً وصعب تقوم به الحياة الاجتماعية *نفسها* بالنسبة إلى أغلب الأعمال الكبيرة في الماضي.

فإذا كانت العوامل الاجتماعية التي تحتم نجاح مكتوب ما عند ظهوره، وفي أثناء حياة كاتبه، وبضع سنوات بعد موته، عديدة، وفي جزئها الأكبر عرضية (مثل الموضة، والدعاية، والوضع الاجتماعي للكاتب، وتأثير بعض الشخصيات، كالملك على سبيل المثال في القرن السابع عشر، الخ)، فهي تختفي كلها مع الوقت لكي تفسح المجال شيئاً فشيئاً للعمل الحصري لعامل واحد يتابع أبدياً التصرف (علماً بأن عمله مرحلي ولا يتمتع دائماً بالشدة نفسها) : ذلك أن البشر يجدون في بعض أعمال الماضي ما يشعرون به، ويفكرون فيه بغموض هم أنفسهم. أي أنه لو كان المقصود أعمالاً أدبية،

فهم يجدون كائنات وعلاقات يشكل مجموعها التعبير عن تطلعاتهم الخاصة بدرجة في الوعي والتجانس لم يبلغوه بعد هم أنفسهم في أغلب الأحيان. والحال هكذا، فإذا كانت فرضيتنا صحيحة، فإن في ذلك بالتحديد معيار العمل الأدبي المشروع جمالياً، الذي يمكن أن نقاربه من بين معايير أخرى بواسطة تحليل تاريخي -اجتماعي.

بعد هذا، ما المساهمة التي يمكن للمنهج التاريخي -الاجتماعي أن يقدمها لدراسة الأعمال الأدبية ؟ بعد الذي قلناه تواً، نحن نرى أن الجواب يمكن أن يصاغ بشيء من الدقة. إن منهجاً كهذا يمكنه، باستخلاصه بداية الرؤى المختلفة للعالم في حقبة ما، أن يوضح محتويات الأعمال الأدبية، ودلالاتها. ستكون بعد ذلك مهمة نظرية الجمال، يمكن أن ندعوها بالاجتماعية، في استخلاص العلاقة بين رؤية العالم وعالم الكائنات والأشياء في العمل، والعلاقة بين نظرية الجمال أو النقد الأدبي، وفي استخلاص العلاقات بين هذا العالم، من جهة، والوسائل والتقنيات الأدبية الصرفة الذي اختارها الكاتب للتعبير عنه، من جهة أخرى.

نحن نرى إلى أي حد تفترض إحداها الأخرى وتتكامل. أضف إلى ذلك أننا خلال هذه الدراسة سنبقى تقريباً باستمرار في أولى الركائز الجمالية، ركيزة العلاقة بين الرؤية والعالم. أما عن العلاقة بين هذا العالم ووسائل التعبير الأدبية البحتة، فسنتعرض لها قليلاً جداً في بعض الأحيان، وسريعاً، دون أن نتخلى عن التحليل المعمق.

إن الأفكار الرئيسية للرؤية التراجيدية المستخلصة في الجزء الأول من هذه الدراسة تسمح لنا، بادئ ذي بدء، بطرح مسألة الزمن في تراجيديا راسين، وضمنياً مسألة قاعدة الوحدات الثلاث. وواقع الأمر، يبدو أن هذه القاعدة اعتمدها في فرنسا، منذ القرن السادس عشر، منظِّرون مثل سكاليجيه

(Scaliger)، وجان دو لا تاي (de la Taille)، الخ. لكنها بقيت بالنسبة إلى كثير من الكتَّاب ، وأشهرهم كورني (Corneille)، لباساً ضيقاً جداً، كان يضيق عليه من الجهات كلها. أما بالنسبة إلى مسرح راسين، بالمقابل، فستصبح ضرورة *داخلية* للعمل. وتلك ظاهرة متكررة في تاريخ الفن، ينبغي علينا أن نحاول شرح آلية عملها : فالأداة موجودة قبل الرؤية (وبالطبع قبل الكاتب) التي يمكن أن تستخدمها بالفعل. مهما يكن من أمر، نحن نرى أن راسين وجد، في قاعدة الوحدات الثلاث، الأداةَ المفضلة والملائمة لمسرحه. ذلك لأن تراجيديات راسين في واقع الحال من *أندروماك* إلى فيدر، تُمثَل *في لحظة واحدة* : في اللحظة التي يصبح فيها الإنسان تراجيدياً حقاً، برفضه العالم والحياة. ثمة بيت يعود في اللحظة الحاسمة على لسان أبطال راسين التراجيديين كلهم، بيت يشير إلى " زمن " التراجيديا، في اللحظة التي تقام فيها العلاقة بين البطل الذي ما زال يحب في العالم " للمرة الأخيرة ".

" أندروماك – سيفيز، هلم نره لآخر مرة (الفصل الرابع، المشهد الأول).

جوني – ماذا لو حدثتك لآخر مرة (الفصل الخامس، المشهد الأول).

تيتوس – سأذهب لكي أحدثه للمرة الأخيرة ! (الفصل الثاني، المشهد الثاني).

بيرينيس – للمرة الأخيرة، وداعاً يا مولاي (الفصل الخامس، المشهد السابع)

فيدر – أيتها الشمس، جئت لكي أراك للمرة الأخيرة (الفصل الأول، المشهد الثالث). "

والباقي كله، من *أندروماك* إلى *بيرينيس* على الأقل، ليس سوى عرض للوضع، عرض لا أهمية جوهرية له في المسرحية، كما يقول لوكانتش، عندما ترفع الستارة عن تراجيديا، المستقبل موجود فيها قبلاً منذ الأبدية، وكل شيء مقرر، ولا مصالحة ممكنة بين الإنسان والعالم.

ما العناصر التي تكون المسرحيات التراجيدية لراسين ؟ هي نفسها في المسرحيات التراجيدية الثلاث البحتة، على الأقل، أي : *الله*، و *العالم*، و *الإنسان*. صحيح أن العالم مقدَّم عبر العديد من الشخصيات المختلفة من أورست، وهرميون، وبيروس حتى هيبوليت، وتيزيه، وأونون ؛ لكنها تتمتع كلها بشيء مشترك هو الطابع الوحيد الهام حقاً في المنظور التراجيدي، غياب المصداقية، وغياب الوعي والقيمة الإنسانية.

أما الله، فهو إله خفي، ولهذا نستطيع القول إن مسرحيات راسين، من *أندروماك* إلى *فيدر* ينسينية بعمق. كان راسين كان في صراع مع بور - روايال الذي لم يكن يحب الكوميديا (الملهاة) حتى (وربما لاسيما) عندما كانت تعبر عن رؤيته الخاصة، أضف إلى ذلك أيضاً أنه، إذا كانت الآلهة في تراجيديات راسين أصناماً وثنية، فذلك لأن المسيحي راسين لم يكن يستطيع بعد في القرن السابع عشر أن يمثل الله المسيحي والينسيني على خشبة المسرح. كذلك، باستثناء تيتوس، إذا كانت الشخصيات التراجيدية في مسرحياته نساءً، فذلك لأن الشغف عنصر هام من إنسانيتها، الذي كان القرن السابع عشر سيوافق عليه بصعوبة لو كان يخص شخصية ذكراً. ولكن هذه اعتبارات خارجية لا تمس جوهر هذه المسرحيات. فشمس فيدر هي، في واقع الأمر، الله التراجيدي الذي هو الإله الخفي لباسكال، كذلك أندروماك، وجوني، وبيرنيس، وفيدر هي تجسيدات ملموسة لهذه " المسميات "، التي يشكل التعرف عليها في " *المكتوب عن النعمة* " أحد المعايير لتمييز الينسينيين

عن الكالفينيين، أو عن أولئك الصالحين الذين يفتقدون على النعمة، الذين تتحدث عنهم أولى القضايا الخمس التي تدينها الكنيسة.

انطلاقاً من الموضوع الرئيس للرؤية التراجيدية، أي التعارض الجذري بين عالم من كائنات لا وعي حقيقي لها ولا عظمة إنسانية، والشخصية التراجيدية التي تقوم عظمتها بالتحديد على *رفض* هذا العالم وهذه الحياة، يصبح لدينا نموذجان ممكنان من التراجيديا : التراجيديا مع تقلبات واعتراف، وتراجيديا من دونهما. وتقسم هذه الأخيرة بدورها إلى نموذجين بحسب توضع العالم أو البطل التراجيدي في مركز الحدث.

التراجيديا " من دون تقلبات واعتراف " هي التراجيديا التي يعرف فيها البطل بوضوح، منذ *البداية*، أن لا مصالحة ممكنة مع عالم مجرد من الوعي، الذي يعارض به دون أقل خلل أو وهم عظمة رفضه. هذا النموذج من التراجيديا تقترب منه *أندروماك* جداً، وتحققه *برتانيكيس* *وبيرنيس* على التوالي في الشكلين الأول والثاني.

النموذج الثاني من التراجيديا هو النموذج الذي فيه تقلبات، لأن الشخصية التراجيدية ما زالت تعتقد أن بوسعها أن تعيش دون تنازلات بفرض متطلباتها والاعتراف على العالم، ولأنها ستنتهي إلى وعي الوهم الذي تركت نفسها تعيش فيه. وكبحث عن هذا النموذج من التراجيديا، من بين أشياء أخرى، سنحاول فهم *بيازيد* و *ميتريدات*، وكمقاربة سنفهم *إيفيجيني*، وأخيراً كتحقق سنفهم *فيدر*.

هذا، وسنحلل مسرحيات راسين في النسق الزمني الذي، لمرة واحدة هو أيضاً نسق منطقها الداخلي، (دون أن يكون في ذلك ضرورة عامة).

تراجيديات الرفض

١ - أندروماك

قبل أن نتناول دراسة المسرحية ذاتها، علينا أن نتحدث قليلاً عن التمهيد في مسرحيات راسين. لنقل بداية إنه يشكل، بالنسبة إلى عالم الاجتماع، نصاً من طبيعة مختلفة كلياً عن المسرحيات. إذ تمثل هذه المسرحيات عالماً من الكائنات، والأشياء، والعلاقات التي ينبغي عليه أن يحلل بنيتها ودلالتها. أما نصوص التمهيد فتعبر فقط عن فكر الكاتب، وعن الطريقة التي فكر هو نفسه في العمل، وفهمه.

هذا، وعلى الرغم من أنها نصوص على درجة *عالية من الأهمية* يجب ألا نهملها أو نقلل من شأنها مهما كلف الأمر، إلا أنه لا وجود إطلاقاً لسبب ضروري لكي يكون محتواها صحيحاً أو مشروعاً يدل على أن كاتبها فهم معنى كتاباته وبنيتها الموضوعية.

لا شيء عبثي في فكرة أن يكون كاتب ما أو شاعر قد عجز عن فهم الدلالة *الموضوعية* لعمله. فالفكر التصوري والإبداع الأدبي نشاطان للذهن مختلفان[١]

[1] في رسالة إلى الأب لوفاسور، يستنتج راسين نفسه هذا الفرق، إذ كتب : " يأخذ الشعراء عن المنافقين هذا، كونهم يدافعون دائماً عما يفعلون، لكن ضميرهم لا يتركهم أبداً في سلام ."، رسالة بتاريخ ١٦٥٩ أو ١٦٦٠، راسين، *الأعمال الكاملة*، دار مينار للنشر، الجزء السادس، ص ٣٧٣.

جوهرياً، من الممكن جداً أن يجتمعا في شخصية فردية واحدة، *ولكن* يجب *ألا* يحدث *ذلك بالضرورة*. لنضف مع ذلك أنه، حتى *في الحالة الأخيرة*، للنصوص النظرية أهمية كبيرة *جداً* لدراسة العمل، وذلك لأنها إذا لم تستخلص الدلالة الموضوعية، فهي تعكس مسائل عديدة جداً طرحها الكاتب بنشاطه الإبداعي الأدبي البحت. ولكن، *في هذه الحالة*، ستتوجب قراءتها بهدف البحث، *ليس عن معلومات نظرية* حقيقية، بل عن أعراض لا يتوجب فهمها فحسب، بل *تأويلها أيضاً*، وذلك في ضوء العمل، على صعيد علم *النفس الفردي* بكل ما يمثله ذلك من صعوبات، لأن الفرد راسين لا يتأثر بعلم الاجتماع التاريخي إلا *عندما* يكتب *مسرحيات* مشروعة *جمالياً*، إذ يبقى شخصه غريباً عن هذا المجال من البحث.

بعد هذا، يمكننا أن نستنتج، متبعين بذلك أرسطو، أن راسين كتب في التمهيد *لأندروماك*، وسيكرره في تمهيد فيدر، أن الشخصيات التراجيدية، أي " تلك التي تعاستها تصنع كارثة التراجيديا " ليست " خيِّرة تماماً ولا شريرة تماماً ". وهي صيغة كانت تطبق على الكثير من التراجيديات القديمة، وما زالت تطبق جزئياً على أندروماك، لكنها لا تصلح لجوني ولا لتيتوس ؛ فهما الاثنان خيران تماماً، ولا على فيدر التي قد تكون ميزتها المشروعة الوحيدة أنها " خيرة تماماً و شريرة تماماً في آن معاً ". أضف إلى ذلك أيضاً أن الصيغة " ليس خيراً تماماً ولا شراً تماماً " في منظور تراجيديا راسين، ما زالت تطبق إلى حد كبير على البشر الذين يكونون العالم، وأن هذا الفرق النوعي بين الإنسان التراجيدي والإنسان في العالم، الخاص بالتراجيديا الحديثة، يخلق الفرق بين هذه التراجيديا والتراجيديات القديمة الكبرى. إنه فرق يعبَر عنه في مجال التقنية الأدبية بكون الجوقة ضرورية للتراجيديا

القديمة، بقدر ما هي غير ممكنة في تراجيديات راسين. سنعود إلى ذلك عند تحليل *بريتانيكيس* [١].

أما عن تحليل الشخصيات، فنحن نرى أن راسين يستخدم، في التمهيدين، حججاً متناقضة بشدة للرد على النقاد، إذ يقول لنا إن بيروس عنيف لأنها " طبيعته "، وأنه لا يريد إصلاح أبطال العصر القديم. ولكنه بالمقابل، بالنسبة إلى أندروماك، تطابق مع الفكرة التي نملكها اليوم عن هذه الأميرة، بجعلها مخلصة لهكتور.

لنختم بأن راسين تبع قوانين عالمه بتضخيم أندروماك، لكي يؤكد على التعارض الجذري بينها وبين بيروس.

لا يوجد في المسرحية سوى شخصين حاضرين : *العالم* و أندروماك، وشخص حاضر وغائب معاً، هو *الله* بوجه مزدوج يجسده هكتور وأستيناكس، ومتطلباتهما المتناقضة، والتي لذلك هي غير ممكنة التحقيق.

من الواضح أن هكتور يعلن قبلاً إله *بريتانيكيس* و فيدر، دون أن يتماهى به، مع ذلك لأن *أندروماك* ما زالت دراما، مع كونها قريبة جداً من التراجيديا بشكل مسبق.

و *العالم* ممثل بثلاث شخصيات مختلفة نفسياً، لأن راسين يبدع كائنات حية وفردية، لكنها *أخلاقية متماثلة* بغياب الوعي والعظمة الإنسانية. وهكذا فإن الفروق التي تفصل بيروس عن الشخصيتين الأخريين ليست موجودة إلا وفق منظور تحليل نفسي، خارج عن العمل. ولأسبقية علم الأخلاق، الذي يميز التراجيديا، والذي هو منظورها الحقيقي، لا توجد درجات ولا مقاربات، فالكائنات تتمتع بوعي إنساني حقيقي أو لا تتمتع به، تماماً كالله عند باسكال

[1] من البدهي أننا نحتفظ بمشكلة *إستير* و *أتالي*.

الحاضر والغائب، دون أن تكون هناك روحانية أبداً، أو درب تقود إليه وتسمح بالاقتراب منه.

المخطط الأولي للمسرحية هو مخطط كل تراجيديا لراسين. إذ تجد أندروماك نفسها أمام خيار، عنصراه الاثنان، أي الوفاء لهكتور، وحياة أستيناكس، أساسيان من أجل عالمها الأخلاقي والإنساني.

لذلك لن تستطيع أن تختار إلا الموت الذي ينقذ إحدى هاتين القيمتين *المتعارضتين واللتين لا يمكن الفصل بينهما في آن*، في المسرحية وبالنسبة إليها.

ولكن، مع كون أندروماك الكائن الإنساني الوحيد في المسرحية، فإنها ليست الشخصية الأساسية. فهي تقع في المحيط. لأن المركز الحقيقي هو *العالم*، وبشكل ملموس أكثر، عالم وحوش حياة الشغف والحب.

ومع ذلك، سيكون من الخطأ أن نعزل هذا الشغف دون وعي أو عظمة الذي يميز بيروس، وأورست، وهرميون على حد سواء، عن مجالات الحياة الأخرى. ففي أثناء الحدث كله، تخلق الهمجية، والحرب، وقتل المهزومين، وأطلال طروادة نوعاً من الخلفية تشير لنا إلى أن وحوش الشغف أنانيون مجردون من كل عادة أخلاقية حقيقية، ويصبحون بسهولة وحوشاً في المجالات الأخرى للحياة [1].

" فكري، فكري يا سيفيز في تلك الليلة القاسية التي كانت على شعب بأسره ليلة سرمدية. تصوري بيروس يتطاير الشرر من عينيه، وقد دخل مستضيئاً بقصورنا المضطربة، يمشي على أخوتي جميعاً وهم صرعى، قد غمرته الدماء وهو يحرص على القتل. فكري في صيحة المنتصرين. فكري

---

[1] أرجو ألا يعارض أحد بأن هذا كان من العادات الجارية لدى الإغريق، وأن أحكامنا الأخلاقية سابقة لأوانها. فمن ناحية، كُتبت هذه المسرحية في القرن السابع عشر، ومن ناحية ثانية، هذه الأحكام موجودة *في المسرحية نفسها*، ولا حاجة لأن نأتي بها من الخارج.

في صيحة المحتضرين تخنقهم النار أو يقتلهم الحديد. تصوري في هذه الفظائع أندروماك ذاهلة، ثم انظري إلى بيروس ماثلاً أمام عينيي." (الفصل الثالث، المشهد الثامن) [1].

ثمة من قبل في عالم أورست، وهرميون، وبيروس، عالم نيرون وأجريبين، تماماً كما في *بريتانيكيس*، إذ سيسيطر على نيرون الحب اللا أخلاقي واللاواعي الذي نجده لدى الشخصيات الثلاث في مسرحية *أندروماك*. فالعالم هو نفسه دائماً، أما المسرحيات المختلفة فهي تؤكد على هذا المظهر أو ذاك من مظاهرها.

في هذا المنظور، يصبح تحليل الشخصيات وأقوالهم سهلاً وبدهياً تقريباً. فأورست وبيروس، هما أيضاً واقعان أمام خيار، ولكن لن يكون لهما ردة فعل جديرة بإنسان واع حقاً، ولا حتى ردة فعل خيار صارم ومفتوح لإحدى مصطلحات الخيار (وسيبقى هذا أيضاً غير كاف بالنسبة إلى عالم راسين). ستكون حياتهم تذبذباً مستمراً، تحكمه الأحداث الخارجية، لا وعيهم الخاص ؛ وهم ملقون في هذه الجهة أو تلك، سينفذون في أغلب الأحيان عكس ما يقولون أو يريدون أن يفعلوا . فأورست *في الظاهر* جاء لكي يطالب بأستيناكس ؛ و *واقع الأمر* إن هذه المهمة ليست بالنسبة إليه سوى ذريعة لا أهمية لها، كذبة ؛ فالشيء الوحيد المهم هو حبه لهرميون، ونحن نعرف ذلك من المشهد الأول :

" وإني لسعيد إذا أتاح لي هذا النشاط الذي يدفعني إلى العمل أن أختلس منه الأميرة مكان الصبي ! " (الفصل الأول، المشهد الأول)

[1] انظر أيضاً الفصل الأول، المنظر الثاني، " بيروس : كل شيء كان عدلاً حينئذ، وكان دفاع الشيخوخة والطفولة يضعفهما عبثاً. لقد كان الليل والنصر أقسى منا، فكانا يدفعاننا إلى القتل ويخلطان بين ضرباتنا. وكان غضبي على المقهورين شديد العنف. فأما أن تبقى القسوة وقد سكت الغضب، فأما أن أغمر نفسي راضياً في دم طفل برغم ما يملكني من إشفاق، فلا يا سيدي ! ليلتمس اليونان فريسة أخرى. وليتعقبوا في غير هذه البلاد ما بقي من طروادة. لقد انقضت عداوتي، ولتبقين إبير على ما لم تهلك من طروادة. "

" إني أحب وجئت إلى هذا المكان ألتمس هرميون، " (الفصل الأول، المشهد الأول)

نحن نعرف أيضاً، منذ الفصل الأول، وقبل أن يظهر بيروس، الاضطراب، ونقص المعيار الموجه والواعي اللذين يميزان حياته :

" يستطيع، يا مولاي، يستطيع في هذا الاضطراب العظيم أن يقترن بمن يبغض ويعاقب من يحب. " (الفصل الأول، المشهد الأول)

والشيء نفسه بما يتصل بهرميون :

" راغبة في الرحيل دائماُ، مقيمة دائماً. " (الفصل الأول، المشهد الأول)

والحوار مع بيروس يعلن بالطبع على المستوى نفسه :

" ألحح. اطلب كل شيء لكيلا تظفر بشيء ! ! هو مقبل. " (الفصل الأول، المشهد الأول)

وهكذا، نحن مع هرميون، وأورست، وبيروس أمام عالم من الوعي المشوه من الثرثرة. فالأقوال لا تعني دائماً ما تقول، وهي ليست وسائل للتعبير عن الجوهر الداخلي والحقيقي لمن يتلفظ بها، بل أدوات يستخدمها لخداع الآخرين وخداع نفسه. إنه العالم المشوه والمتوسط للاجوهرية، وللفرق بين الجوهر والمظهر.

ولكن، منذ المنظر الرابع، تظهر أندروماك ويتغير الجو. إذ يضعنا وصولها في عالم من الحقيقة المطلقة، دون تنازل من الإنسان التراجيدي. ومع أن بيروس سيدها، وتتعلق به حياتها أيضاً وحياة ابنها، لكنه يسأل :

" أتلتمسينني ياسيدتي ! أيؤذن لي بهذا الأمل الحلو ؟ " (الفصل الأول، المشهد الرابع).

ورد أندروماك واضح لا لبس فيه، وذلك على الرغم من الأخطار التي تحدق بها :

" لقد كنت ذاهبة إلى حيث يحفظ ابني ما دمت تأذن بأن أرى مرة في اليوم من بقي لي من هكتور ومن طروادة. " (الفصل الأول، المشهد الرابع).

لا يمكن أن يكون الصدام أكثر جذرية. فالتتمة بدهية.

فبيروس – العالم – يقترح عليها التنازل، ويعلن لها عن مهمة أورست، والخطر المحدق بأستيناكس، ورفضه تسليمه، ولكن رفضه – لأنه توجد دائماً كلمة "ولكن" في عالم شخصيات كشخصية بيروس – رفضه الذي بدا في حواره مع أورست مطلقاً، المستوحى من بعض المعايير الأخلاقية، لم يكن سوى احتيال، وسيلة لإقناع أندروماك. يطلب بيروس الآن مكافأته :

" فلن أتردد : لأطيرنَّ إلى معونته، ولأحمينَّ حياته مضحياً في سبيله بحياتي. ولكن بين هذه الأخطار التي أسرع إليها، ابتغاء مرضاتك، أتأبين علي نظرة أقل قسوة ؟ " (الفصل الأول، المشهد الرابع).

وهنا تتحول المسرحية التي بدأت كتراجيديا إلى الدراما. إذ نرى جواب أندروماك الآن، بعد احتوائه للوهلة الأولى على المصداقية المطلقة التي تميز الشخصية التراجيدية، يحمل بذرة " خطئه " المستقبلي. فهي تعارض بيروس بمتطلبات نظرية الأخلاق والعظمة الإنسانية :

" مولاي، ماذا تصنع ؟ وماذا يقول اليونان ؟ أينبغي أن يظهر قلب عظيم كقلبك مثل هذا الضعف ؟ (...)

إنما رعاية ما لشقاء العدو من حرمة، وإنقاذ البائسين ورد ولد لأمه، واحتمال العداء من مئة شعب في سبيله دون أن أبذل قلبي ثمناً لنجدته

وحمايته ولو كان ذلك برغمي : هذه يا مولاي هي الخصال التي تليق بآخيل. (الفصل الأول، المشهد الرابع).

مما لا شك فيه أن أندروماك تفكر حقاً بما تقول. إنها قيمها الخاصة، وجوهرها ذاته الذي تعبر عنه. وإنها لو كانت مكان بيروس لتصرفت هكذا. ولكن ليس لديها، ولا يمكن أن يكون لديها أدنى وهم في إمكانية إقناعه بأقوالها. فعالم الحقائق المطلقة هو عالم مغلق بالنسبة إليه. ومع ذلك، فهي تتصنع أنها تحدثه بالفعل، وبنية حسنة. ثمة في هذه الأقوال لأندروماك عندما كنت تتوجه إلى بيروس شيء يدل على السخرية أو الاحتيال، لأنها تتحدث إلى الوحش كما لو كانت تتحدث إلى إنسان.

بالنسبة إلى الشخصية التراجيدية، يوجد هنا دون شك خطأ ما، لكنه خطأ لم ترسم سوى خطوطه الأولى، وسيبقى هكذا، حتى في الزواج مع بيروس. *فأندروماك* تعلن عن فيدر، لكنها تعلن عنها فقط لأنها لم تقع هي نفسها في وهم إمكانية العيش في العالم، والتصالح معه. إذ تأمل فقط باحتيالها تحقيق الشروط التي قد لا تجعل رفضها عظيماً فحسب، بل *ناجعاً* أيضاً، فتجعله ينتصر *مادياً* على العالم في اللحظة نفسها التي ستصبح فيه مسحوقة.

ولهذا فإن *أندروماك*، على الرغم من اقترابها الشديد من العالم التراجيدي، لم تدخل إليه. الفارق بسيط دون شك، لكنه موجود، وفي عالم التراجيديا الفروق البسيطة تزن دائماً كالفروق الكبيرة جداً. إذ لا يوجد، ولا يمكن أن يوجد تقارب تدريجي بين المظهر والجوهر، وبين الاحتيال والحقيقة.

كما أن لدينا إشارة إلى كون راسين شعر نفسه بهذا المجموع من المسائل : إنه الفرق بين الانفراج الأول (النهاية) لطبعة ١٦٦٨، ونهاية الطبعات التي ظهرت بعد ١٧٧٣.

إن عالم المكتوب الأدبي موحد ومتجانس. فلو كان على *أندروماك* أن تبقى تراجيديا، لتوجب أن نتعامل معها، بدءاً من المنظر الرابع، كمذنبة تنتهي كفيدر بالاعتراف بخطئها. ولكن راسين كان بعيداً عن هذا النضوج.

على أية حال، قد يكون راسين فكر بذلك، لكننا لا نجد أثراً مكتوباً يثبت أنه تصور هذه الإمكانية. بالمقابل، لقد شعر بعدم التجانس في كل نهاية تراجيدية، واستخلص من ذلك، في الطبعة الأولى (١٦٨٨) النتائج الأكثر طبيعية، بأن أدخل أولاً في نهاية المسرحية منظراً تحرر فيه هرميون أندروماك السجينة. ومع ذلك قد يكون حينها شعر أيضاً بالقطيعة التي كانت تبدو عندها بين الصراع المحتوم في الفصول الثلاثة الأولى، وهذا التقارب.

ولهذا، فقد غير النص، وحافظ، إذا لم نقل على التعارض بين أندروماك والعالم، على الأقل على التعارض المستمر بين أندروماك والشخصيات الثلاث التي تجسده في المسرحية.

لنلخص : أندروماك *تراجيدية* بمقدار ما ترفض الخيار، معارضةً العالم *برفضها الإرادي* للحياة، وبخيارها *الحر* للموت. ومع ذلك فهي *لا تبقى تراجيدية* عندما تقرر القبول، قبل أن تقتل نفسها، فتحتال على العالم لكي تحول نصرها الأخلاقي إلى نصر مادي سيستمر في الحياة بعدها. المسرحية تراجيديا في الفصلين الأوليين، تتجه فجأة نحو الدراما. إنه بوجه الاحتمال السبب الذي دفع راسين إلى تكرار الموضوع نفسه ثانية من خلال منظور تراجيدي بحت بحق في مسرحية *بريتانيكيس*.

لنعد مع ذلك إلى التحليل من النقطة التي تركناه فيها. بيروس لا يفهم بالطبع – وكيف يمكنه أن يفهم؟ - لغة أندروماك. فهو لا يرى فيها سوى شيء واحد : الرفض، ويخلص إلى أنه لم يعد هناك من سبب لحماية أستياناكس ؛ حتى إنه يصف هذا السلوك " بالعادل "، بحسب عدالة العالم بالطبع.

" لن يدعني غضبي العادل أعفو لك عن شيء، ليؤدين الابن إلي جزاء ازدراء أمه لي " (الفصل الأول، المشهد الرابع).

أما أندروماك فتعود إلى عالمها. ردها محدد، ولا تنازل ممكن.

" واحسرتاه ! إذن فسيموت... " (الفصل الأول، المشهد الرابع).

لكن بيروس، الذي يحكم على أندروماك من خلال قوانين عالمه الخاص (وهو ليس مخطئاً كلياً)، يطلب منها أن تعود لرؤية أستيناكس، على أمل أن تتغير :

" اذهبي يا سيدتي، اذهبي لزيارة ابنك، فلعل حبك له حين ترينه أن يهدأ بعض الشيء، فلا يتخذ الغضب له مرشداً. وسأزورك لأعلم عاقبة أمرنا. سيدتي إذا قبلته ففكري في إنقاذه. " (الفصل الأول، المشهد الرابع).

مع الفصل الثاني، تظهر هرميون، الشخصية الثالثة التي تشكل هذا العالم. وكالشخصيتين الأخريين، هي تفتقد إلى الوعي الحقيقي والعظمة الإنسانية. سنحلل فقط نقطتين نرى أنهما تميزان شخصيتها بالدرجة الكافية.

إنها تخشى الحقيقة، وتريد أن تخدع لكي تتمكن من خداع نفسها :

" إني لأخشى أن أعرف نفسي كما هي. جدّي في ألا تصدقي شيئاً من كل ما ترين. اعتقدي أنني لم أعد أحب. وأثني لي على انتصاري. اعتقدي أن

قلبي قد تمكن منه الغيظ حتى جمد. واحسرتاه ! وإن استطعت فدعيني أؤمن بذلك. " (الفصل الثاني، المشهد الأول)

إن عظمة الإنسان التراجيدي هي وعيه *الواضح* و *الثابت*، وافتقار الشخصيات التي تكون العالم إلى العظمة يقوم بالتحديد على افتقارهم للوعي الحقيقي والواضح، خوفاً من مواجهة الأمور، وفهم ما تتمتع به من نهائي وغير مكتشف.

ثمة موضوع آخر، مهم بوجه الخصوص، لأننا نجده أيضاً في المركز نفسه *لفيدر*، هو موضوع الهروب. إذ تقترحه كليون على هرميون :

" ابتعدي عنه إذاً يا مولاتي، وما دام حبك يتيم غيره... " (الفصل الثاني، المشهد الأول).

مبدئياً، توافق هرميون مباشرة :

" إني لأتركه أشد ما أكون نفوراً منه... " (الفصل الثاني، المشهد الأول)

" لا نحسد بعد غنيمته الدنيئة. لتبسط أسيرته سلطانها عليه. لنفر... ولكن إذا عاد الخائن فأذعن للواجب ! " (الفصل الثاني، المشهد الأول)

وواقع الأمر إنها تبقى، ولكن ليس لأنها وعت الخطر وقررت أن تواجهه، بل على العكس لأنها لا تفهم الوضع الحقيقي، وتترك نفسها تخدع بإرادتها بأوهام يولدها الشغف فيها.

هكذا، بعد أن رسمنا تلك الشخصيات الثلاث لبيروس، وأورست، وهرميون، وسنجدها بعد ذلك في كل مكان من المسرحية، وهي تتمتع بالافتقار نفسه للوعي والعظمة الإنسانية.

يعرف أورست نفسه بنفسه ككائن يفعل دائماً عكس ما يقول :

" وقد قضى القدر على أورست أن يأتي دائماً ليهيم بمحاسنك. وأن يقسم دائماً أنه لن يعود أبداً. " (الفصل الثاني، المشهد الثاني)

وفي الفصل الثاني، المشهد الخامس، سنجد لدى بيروس عدم التفاهم الجذري نفسه لعالم أندروماك. وبعد ذلك، في الفصل الثالث، المشهد الأول، نجد الأوهام نفسها عند أورست، وغياب الأهمية نفسها المعلقة على مهمته السياسية التي قبلها رغم كل شيء.

" وما يعنيني يا بيلاد، إذا انتقمت لبلادنا فاستمتعت بثمرات بلائي ؟ أيقل ابتهاج الجاحدة لبكائي ؟ " (الفصل الثالث، المشهد الأول).

إن أكاذيب هرميون نفسها التي تجعل أورست يصدق أنها يمكن أن تحبه، هي نفسها حول مشاعر بيروس (الفصل الثالث، المشهد الرابع) ؛ وجبنها عندما تظن أنها انتصرت أمام أندروماك (الفصل الثالث، المشهد الرابع) ؛ الموقف نفسه الثابت لبيروس تجاه أندروماك يبلغ ذروته عندما يعبر عن الخيار الذي يمثله العالم بالنسبة إلى أندروماك في شكله المطلق، الذي لم يعد يترك خياراً إلا بين الحياة والموت : " ... الملك أو الهلك "

" وأخيراً أنقذيه. أنقذينا. " (الفصل الثالث، المشهد السابع)

وعندما تجد سيفيز نفسها جملة ذات رجع باسكالي لوصف الوضع :

" وإن الإسراف في الفضيلة قد ينتهي بك إلى الإجرام. " (الفصل الثالث، المشهد الثامن)

تتوجه أندروماك لطلب النصح إلى السلطة العليا، إلى الكائن الغائب الذي يحكم على كل شيء ولا يجيب أبداً :

" هلم على قبر زوجي لنستشيره. " (الفصل الثالث، المشهد الثامن)

لكن المسرحية ليست تراجيديا ؛ كذلك، يبقى هكتور كالإله التراجيدي مشاهداً سلبياً وصامتاً.

هو يتدخل في نهاية الحدث، إذ يقول لنا راسين ذلك بوضوح :

" آه ! لا أشك في ذلك، إنما هو زوجك يا مولاتي. إنما هو هكتور، قد أحدث في نفسك هذه المعجزة ! " (الفصل الرابع، المشهد الأول)

وأندروماك نفسها ليست أيضاً بطلة تراجيدية حقيقية. فالقرار الذي أخذته على قبر زوجها هو دون شك مليء بالشجاعة والعظمة : ستضحي بنفسها لإنقاذ حياة أستيناكس، مع بقائها وفية لزوجها.

لا يوجد تقريباً شيء مشترك بين هذه التضحية والسلوك الأناني لبيروس، وأورست، وهرميون، ومع ذلك ثمة شيء ما مشترك، وهذا الشيء يكفي لكي يمحو التراجيديا. ستحتال أندروماك لكي تحول موتها على انتصار *مادي* على العالم.

ثمة بيتان يعلنان اللحظة الحاسمة في المسرحية، أي قرار أندروماك ؛ الأول يحضر له، والثاني يعبر عنه كلياً بكل ما يحتويه من نتائج ؛ وهنا ندخل برأينا في زمن التراجيديا.

" سفيز هلم نرى ابني، هلم نراه لآخر مرة. " (الفصل الرابع، المشهد الأول)

ستعرض بعد ذلك الحل الذي وجدته، الحيلة التي بفضلها، بعد أن تقتل نفسها، يدها :

" ... تؤدي ما أنا مدينة به إلى بيروس، وإلى ابني، وإلى زوجي، وإلي أنا. " (الفصل الرابع، المشهد الأول)

سيكون هذا البيت تراجيدياً بحتاً، لو لم يكن هناك بيروس، كائن هذا العالم، ضمن هذا التعداد. فالمسافة التي تفصل أندروماك عن بيروس ما تزال دون شك موجودة، وستبقى كذلك حتى نهاية المسرحية، لكنها مقلصة ومشوهة بصلة ستبقى هي أيضاً حتى بعد موت أندروماك.

كل ذلك، من بعد وتقارب، تعارض وترابط، سنجده في بيت واحد ؛ وذلك عند إعطاء سيفيز تعليمات عما ينبغي عليها فعله بعد موتها، تقول لها أندروماك :

" ولست أرى بأساً، إذا لم يكن من ذلك بد، أن تذكريني له. " (الفصل الرابع، المشهد الأول)

" إذا لم يكن من ذلك بد "، تلك هي المسافة، المعارضة الداخلية لأندروماك لكل تماس مع بيروس، وتعبر جملة " لست أرى بأساً " عن الباقي. لأن أندروماك يمكنها أن تقتل نفسها، ليس لأنها رفضت العالم، وهجرت كل أمل في الحياة الدنيوية، كما ستفعل في وقت لا حق جوني، وبيرينيس، وفيدر، بل على العكس، لأنها تعول على نزاهة بيروس الذي إذا أصبح زوجها، سيتابع مهمته في الدفاع عن أستيناكس. ومجمل القول، *كان بوسعها أيضاً تماماً أن تستمر في العيش في العالم*. سيكون عليها ذلك، ما دام أملها خداعاً. إن طابع بيروس لا يبرره في شي. يمكنه أيضاً بوجه الاحتمال، في ردة فعل من الغضب، أن يسلم أستيناكس للإغريق لكي ينتقم لأنه خُدِع. لقد استخدمت

أندروماك الحيلة، ولهذا فيمكن أن تكون مخدوعة. على الرغم من كل الفروق التي تحدثنا عنها سابقاً، وعلى الرغم من العظمة الأخلاقية لتصرفها، فهي تلتقي بالعالم في بعض الجوانب بالعالم.

إن راسين يجعل بيروس يموت وأندروماك تعيش، وذلك في الأساس بوجه الاحتمال لكي يجعل الانحطاط حتمياً، ويقلب في النهاية بنية مسرحيته. ولهذا السبب سينقذ كلياً العظمة *الأخلاقية والمادية* لأندروماك، ومعارضتها للعالم، بجعل الشخصيات بيروس وهرميون وأورست تموت أو تصاب بالجنون.

بيد أن نصر أندروماك على الصعيد المادي مؤكد [1]. فالبيتان الأخيران للمسرحية يقولان لنا إن أورست لم يستمر في العيش إلا بفضل جنونه. ففي عالم أندروماك حيث لا مكان لبيروس حياً، ولا لهرميون، لن يكون هناك أيضاً مكان لأورست إذا بقي في حالة التصرف مع غياب الوعي المتوحش نفسه، كما في الوقت الذي كان يتمتع بما يسمى عقله.

" لننتهز هذه الغشية لننقذه، فقد تضيع جهودنا عبثاً إذا عاد إليه الغضب بعد أن يسترد الشعور. " (الفصل الخامس، المشهد الخامس).

هل كان راسين واعياً لهذا التحليل ؟ هل كان سيوافق عليه ؟ هل قبل فحسب في حياته بالقوانين الأخلاقية التي كانت تهيمن على حياة جوني، وبيرنيس، وفيدرا ؟

وحقيقة القول، نحن *لا نعلم عن ذلك شيئاً*. فهي مسألة تبحر وعلم نفس استرجاعيين. من المحتمل أيضاً أنه كان سيرفضها. كانت نيكول والأم آنييس الراهبة في دير سان - تيكل في لومهما محقتين أكثر مما كانا يظنان هما، لأن

---

[1] إن أقوال بيلاد : " كل شيء هنا خاضع لأمر أندروماك. إن الشعب ليراها ملكة، ويرانا عدواً. إن أندروماك نفسها، تلك التي كانت تغلو في عصيان بيروس، لتؤدي كل الواجبات التي تؤديها أيم وفية. " تشير فقط إلى أن عالم أندروماك هو الذي استلم زمام الأمور بعد عالم بيروس.

راسين بكتابته مسرحيات تراجيدية – لحسن الحظ بالنسبة إلى الأجيال القادمة – لم يكن يناقض نظرية الأخلاق الينسينية فحسب، بل كان يضع نفسه هو في قلب التناقض. إذ كان يقدم للعالم عالماً عظمته الحقيقية رفض العالم. قد يختم عالم النفس بأنه ينبغي بالتحديد من أجل كتابة مسرحيات تراجيدية معرفة أندروماك، وجوني، وبيرنيس، وفيدر، وفهمها، دون التماهي بعالمها الأخلاقي أي الدخول إلى بور - رويال والخروج منه. وكل هذا ليس مجاناً، ولا من كفاءاتنا.

فإذا طرحنا هنا المسألة فذلك فقط لكي نؤكد أنه *لخلق عالم متجانس من الكائنات والأشياء*، لا يحتاج المؤلف لا على التفكير تصورياً ولا حتى الإقرار به. وتاريخ الأدب مليء بكتاب كان تفكيرهم مناقضاً بشكل صارم لمعنى عملهم وبنيته (ومنهم على سبيل المثال بالزاك، وجوته، الخ.). علينا فقط أن نختم بأن تحليل العمل ودراسة فكر كاتبه مجالان *مختلفان* يمكنهما دون شك أن يتكاملا، وأن يشكل أحدهما للآخر مساعدة متبادلة، دون مع ذلك الوصول *دائماً* و *بالضرورة* إلى النتائج التوافقية.

ولهذا، فإن التحليل الذي نقدمه هنا لا يريد أن يؤكد شيئاً بما يتصل بفكر راسين، وأفكاره الأخلاقية والدينية. بل يكتفي بتحليل عالم مسرحياته، عالم هو أكثر العوالم تجانساً من بين العوالم التي نصادفها في الأدب الشامل.

٢ - *برتانيكيس*

بريتانيكيس هي من أعمال راسين التراجيدية الحقيقية الأولى. ويحتوي العمل كاملاً على ثلاث مسرحيات : *بريتانيكيس*، و *بيرنيس*، و

فيدر، وهي توافق ثلاثة نماذج من التحقيق الممكن للصراع التراجيدي الحديث. فإذا كان بوسع التراجيديا دون انقلابات واعتراف أن تكتب بطريقتين، بأن نجعل إما من العالم، أو من البطل التراجيدي الشخصية المركزية، فإن التراجيديا بانقلابات واعتراف لا تقدم سوى إمكانية واحدة، كون البطل والعالم مندمجين لا مناص خلال زمن الحدث.

إن المخطط الأولي *لبريتانيكيس* هو نفسه مخطط *أندروماك* : *تراجيديا دون تقلبات ولا اعتراف، مع العالم* كشخصية مركزية. ولكن هذه المرة التراجيديا قوية، والصراع جذري. ثمة نموذجان للشخصية على خشبة المسرح في المركز والمحيط : ففي المركز، العالم مؤلف من وحوش – نيرون وأغريبين – نرسيس -، ومن أشخاص لا يريدون أن يروا الواقع أو يفهموه، فيحاولون دون جدوى إصلاح كل شيء عن طريق أوهام نصف واعية – بيروس -، ومن ضحايا خالصة، سلبية، لا تتمتع بأي قوة فكرية أو أخلاقية – بريتانيكيس. وفي المحيط، نجد جوني، الشخصية *التراجيدية*، الواقفة (المنتصبة) ضد العالم، الرافضة حتى فكرة أقل تنازل. وأخيراً الشخصية الثالثة لكل تراجيديا، الغائبة، ومع ذلك الأكثر واقعية من الشخصيات الأخرى : الله.

يحتوي البيتان الأولان على ملاحظة في الإخراج تتعلق بالزمن، تلك الملاحظات نادرة جداً، وهامة دائماً في أعمال راسين.

نحن في الفجر، قبل استيقاظ نيرون. أليس من الواضح أنها ليست فقط اللحظة التي ترفع فيها الستارة، بل أيضاً، وبوجه الخصوص، *اللحظة اللازمنية* التي تمثل فيها المسرحية كاملة ؟ لحظة " الوحش الوليد "، كما يقول

ذلك التمهيد بوضوح، إذ تُمثِّل *بريتانيكيس* في اللحظة التي يستيقظ فيها الوحش نيرون الحقيقي الخفي، الذي كان ينام تحت نيرون الظاهر.

كذلك يحصل هذا الاستيقاظ أثناء ظرف خاص، وهذا، كما سنعلم لاحقاً، الحديث الوحيد الهام حقاً في عالم التراجيديا، التي أجبرت الوحش على نزع قناعه : اللقاء مع جوني.

"وإلا فيمَ نسمي هذا العدوان الذي انكشف أمره كوضح النهار ؟ إنه يعلم جيداً أن بريتانيكيس يهيم بحب جوني، إذ لم يعد ذلك الحب خافياً على أحد، ومع ذلك فإن هذا الذي تزعمين أن المروءة أساس مسلكه، يأمر أعوانه بخطف جوني في جنح الظلام. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

حتى هذه اللحظة، استطاع نيرون أن يخدع الآخرين، وربما خدع نفسه أيضاً، بفضيلته الظاهرة. وحدها أجريبين، السياسية المحنكة، التي تملك تجربة واسعة مع الرجال، فهمت الواقع منذ وقت طويل. ومع ذلك، لم تكن المسألة بالنسبة إليها *أخلاقية*، بل *عملية* ؛ ولم يكن المقصود الحكم على نيرون ورفضه باسم فرض أخلاقي، بل ضمان موقفها المهدد أمامه. الآن، تقول لها غريزتها كحيوان سياسي : إن خطف جوني جعل الخطر محدقاً. ويطلع النهار على وضع جديد. وهنا طرحت المشكلة الأساسية للتراجيديا : إذ التقى نيرون وجوني، العالم والإنسان، ودخلا في صراع.

المنظر الثاني يقدم لنا بوروس، السياسي الفاضل الذي لا يفهم شيئاً، أو بالتحديد لا يريد أن يفهم شيئاً من الواقع. فهو يدافع عن أعمال نيرون باسم حكمة سياسية ليست باعثها الحقيقي، ويريد أن يعتقد أن نيرون فاضل، لأن هذا يناسب تماماً العالم الخارجي وعالم قيمه الخاصة التي ليس فيها سوى عيب واحد : هو كونها غير واقعية.

تشير لنا الأبيات الأخيرة تقريباً إلى أنه دافع عن أعمال نيرون فقط لأن نيرون ارتكبها مسبقاً، وأنه لو طلب منه النصح لكان أدانها :

" هاهو ذا بريتانيكيس. إنني أترك له مكاني، وأدعك تنصتين إلى قصة بؤسه وترثين لها. وأخشى أن يحملك ذلك على اتهام من يتفانون في خدمة الإمبراطور، الذين قلما يستشيرهم في مثل هذه الأمور. " (الفصل الأول، المشهد الثاني).

عند ظهوره على خشبة المسرح، يُظهر بريتانيكيس لنا مباشرة ضعفه. منذ بداية المسرحية، وحتى نهايتها، سيترك نفسه يُخدَع، ويغش من قبل نيرون وجاسوسه نرسيس. إنه شخصية يسحقها العالم، لكنه لا يعلم أن العالم يسحقه، بينما العالم يعلم ذلك تماماً.

" لقد أصبت القول يا نرسيس. ولكن الحذر والتحفظ فن لا يجيده أبداً ذو القلب الكبير، فيظل نهباً للخداع إلى أمد طويل. لذا فأنا أطمئن إلى كلامك وأثق بك، بل أعاهد نفسي على ألا أثق بأحد سواك. " (الفصل الأول، المشهد الرابع).

لنلاحظ أنها ليست أقوالاً من دون أهمية، فهو يستخدم بدقة هذه الأمنية حتى لحظة موته.

لا شيء يقال من وجهة النظر الأخلاقية عن القيمة، أو بالتحديد، عن غياب القيمة الأخلاقية لنيرون، وأجربين، ونرسيس. وأخيراً، فقط في المنظر الثالث من الفصل الثاني، نرى جوني ؛ إذ يقدم راسين العالم كاملاً على خشبة المسرح، قبل ظهور الشخصية التراجيدية.

إن وصول جوني إلى عالم المسرحية يفجر منذ الأبيات الأولى المعارضة بينها وبين نيرون [1].

" أراك تضطربين يا سيدتي وأرى وجهك يمتقع. فهل تقرئين في عيني ما ينذر بسوء الطالع ؟

مولاي ! لا استطيع أن أخفيك خطئي. فقد كنت ذاهبة لرؤية أوكتافي لا لرؤية الإمبراطور. " الفصل الثاني، المشهد الثالث).

كلماتها الأولى تعرفها كلياً " لا يمكنني التنكر ". وبعض أبيات مع ذلك، إذ ستقول من جديد :

" لقد عرف يا مولاي كيف يكسب قلبي، ولم أزعم قط إنكار ذلك، وربما كانت صراحتي هذه يعوزها شيء من الكتمان والحذر. ولكن لساني يفصح دائماً عما في قلبي. لقد نشأت بعيداً عن البلاط يا مولاي، فلم أر ما يوجب تدريبي على فنون الخداع والنفاق. إنني أحب بريتانيكيس... " (الفصل الثاني، المشهد الثالث).

إن الحوار بين جوني وبريتانيكيس هو أحد تحف راسين. إذ يعارض بانتظار إله التراجيديا، الخفي خلف العالم، الشيطان، الوحش المختبئ خلف الجدران الذي يراقب هو أيضاً الحركات، والأقوال، وحتى عينيي جوني. وبريتانيكيس، المخدوع بسهولة من كل شخصيات العالم التي تخدعه لا يشعر

---

[1] نتذكر ظهور أندروماك المماثل **بدقة :** " أتلتمسينني ياسيدتي ! أيؤذن لي بهذا الأمل الحلو ؟
لقد كنت ذاهبة على حيث يحفظ ابني ما دمت تأذن بأن أرى مرة في اليوم من بقي لي من هكتور ومن طروادة. " (الفصل الأول، المشهد الرابع).

بالثقة عندما يجد نفسه أمام كائن مخلص وصادق كلياً وبوجه الإطلاق، أمام جوني التي تفعل ما بوسعها لكي تجعله يفهم الوضع الواقعي.

لم يكن راسين يحتاج أكثر من نصف بيت في بداية المشهد القادم ليظهر المعارضة التي لا يمكن تجاوزها بين جوني و نيرون :

" نيرون – سيدتي...

جوني – كلا يامولاي... " (الفصل الثاني، المنظر السابع)

بعد ذلك، تتابع المسرحية مسارها. وفي المنظر المهم بين نيرون وبرتانيكيس، نرى أن بريتانيكيس يتصرف أخيراً كإنسان ويقف في مواجهة نيرون. لكن جوني، التي ترى الأمور بوضوح، دائماً بوجه التقريب، تشعر أن بريتانيكيس ليس في المستوى الذي يسمح له بمعاندة خصمه، وتقترح، لتجنب القتل، مغادرة العالم والالتجاء إلى الآلهة :

" إن فراري سيبطل هذا الشقاق المشئوم الذي اندلع بينكما.

مولاي ! سأذهب لأزيد عدد عذارى معبد " فستا " واحدة أخرى [١].

فكف عن منافسته في هذا الحب المنكوب، ودعني لا أشقي به سوى الآلهة. [٢]

" (الفصل الثالث، المنظر الثامن)

بعد المنظر الجميل للقاء الوحشين، نيرون وأغريبين، نصل إلى اللحظة الحاسمة.

قرر نيرون أن يعطي السم لبريتانيكيس ؛ إذ يدعوه إلى بيته بذريعة عشاء للصلح. لا يشك بريتانيكيس للحظة في صدق نيرون. أما جوني بالمقابل فلا تخدع بذلك :

[1] كان عددهن ثماني عشرة عذراء يرعين الشعلة المقدسة التي تتقد دائماً فوق مذبح " فستا "، إلهة النار عند الرومان، وكانت الواحدة منهن تقطع نذراً بأن تظل عذراء طاهرة، فلا يجرؤ رجل على أن يقربها – المترجمة.

[2] حول موضوع هذه الأبيات، نقترح كفرضية التأويل التالي : مع صياغة، في هذه اللحظة أملاً وهمياً بين نيرون وبريتانيكيس، سواء آمنت به بالفعل أم لم تؤمن به، تقوم بخطوة (ولكن خطوة واحدة فقط) نحو العالم. ولهذا فإن انسحابها إلى معبد " فستا " هو هنا، ولكن هنا فقط، " هروب قد يزعج الآلهة ".

" بريتانيكيس – مم تخافين ؟

جوني – أنا نفسي أجهل ذلك، لكني خائفة

بريتانيكيس – هل تحبينني ؟

جوني – واحسرتاه ! أو تسأل إن كنت أحبك ؟

بريتانيكيس – إن نيرون لم يعد يعكر صفو سعادتنا.

جوني – ولكن هل تضمن لي إخلاصه ؟

بريتانيكيس – ماذا ؟ هل ترتابين فيه وتشكين في أن يخفي لنا حقداً دفيناً ؟

(الفصل الخامس، المشهد الأول)

وصلت جوني إلى القصر فقط في الصباح، لكنها فهمت، منذ وصولها، جوهر العالم وقوانينه. أما بريتانيكيس الذي يعيش فيه منذ سنوات، ما زال مخدوعاً بسهولة كما كان في البداية :

" إني لا أعرف نيرون ولا البلاط إلا منذ يوم واحد. ولكن، لو تجاسرت على الكلام – فيا للأسف ! كم هو شاسع الفرق بين ما يقوله أهل هذا البلاط وبين ما يبطنون ! فلا اتفاق هناك ولا ترابط بين اللسان والقلب، فهم يطربون كل الطرب حين يحنثون في العهد، إن كل شيء هنا غريب، غريب علي وعليك. " (الفصل الخامس، المشهد الأول)

بريتانيكيس يهدئها، فنيرون صادق، وهو متأكد من ذلك، ولديه أدلة دامغة :

" بريتانيكيس – لقد اعترف بآخر ما اقترف من ظلم وتجلى ندمه واضحاً حتى في نظر نارسيس...

جوني – ولكن ألا يخونك نرسيس أبداً ؟ " (الفصل الخامس، المشهد الأول)

والكلمات الحاسمة :

" ويا للمصيبة لو كانت هذه آخر مرة أتحدث فيها إليك ! " (الفصل الخامس، المشهد الأول)

لكن برتانيكيس مستعد لتصديق العالم كله، ما عدا جونيز. وعلى الرغم من الجهود التي تبذلها هذه لمنعه من الذهاب، يذهب بريتانيكيس، مبتهجاً وسعيداً إلى العشاء الذي سيُقتَل فيه.

لو كان بريتانيكيس الشخصية الأساسية في المسرحية، ولو كانت قصته موضوعها الحقيقي، لكان عليها أن تنتهي بموته. وهذا ما ظنه بعض النقاد في حياة راسين، لأنه رد عليهم في التمهيدين. " قالوا : لا جدوى من كل ذلك، فالمسرحية انتهت بقصة موت برتانيكيس، وليس علينا أن نصغي إلى الباقي. ومع ذلك فنحن نصغي إليها، وحتى بالمقدار نفسه للانتباه الذي نوليه لأي نهاية تراجيديا. "

وكالعادة، السبب الذي يقدمه المنظر راسين للدفاع عن مسرحيته غير كاف، لكن غريزة الشاعر مؤكدة وقوية. لأن بريتانيكيس، في المسرحية *ليس سوى شخصية من الشخصيات المتعددة التي تشكل العالم* ؛ وموته *ليس سوى* قصة تكمن *أهميتها الوحيدة في إثارة النهاية*.

إن موضوع *بريتانيكيس* الصراع بين جوني والعالم، ولا *تنتهي المسرحية إلا بانفراج هذا الصراع*. ولهذا فإن راسين، الذي غير بسهولة بنفسه النسخة الأولى من نهاية *أندروماك*، لم يوافق أبداً، وحتى أنه لم يفكر بذلك أبداً بوجه الاحتمال، على الرغم من النقد، على حذف أو تغيير منظر لم

يكن مهماً ومرتبطاً عضوياً بمجمل المسرحية فحسب، بل كان يشكل نهايتها الحقيقية.

ومع ذلك فإن هذا لا يحل بعد المشاكل كلها التي تطرحها نهاية المسرحية. حتى وإن أقرينا بأن جوني هي الشخصية الأساسية، وأن المسرحية لا يمكن أن تنتهي إلا عندما يُقرَر مصيرها، يبقى أن هذه الشخصية التراجيدية لا تنتهي كأبطال راسين الثلاثة الآخرين، تيتوس، وبيرينيس، وفيدر، بعد أن سحقهم عالم لا يعلم أنه يسحقهم. أما جوني بالمقابل فهي تجد الملجأ في معبد " فستا ". فكيف يمكن أن نبرر هذه النهاية *في عالم المسرحية*، وماذا تعني ؟

شعر راسين بالحاجة إلى أن يفسر هذا الموضوع بنفسه. " جعلتها تدخل إلى معبد " فستا "، على الرغم من أنه، كما رأى أولو -جيل، ما كانوا يقبلون أبداً بشخص تحت سن السادسة، أو تجاوز سن العاشرة. لكن الشعب يأخذ جوني هنا في حمايته. واعتقدت أنه باعتبار منشئها، وفضيلتها، ومأساتها، كان يمكن أن يعفيها من السن الذي فرضته القوانين، كما أعفى من السن من أجل القنصليات العديد من عظام الرجال الذين استحقوا هذا الامتياز. " ومع ذلك فإن النقد لم يقبل دائماً بحجة راسين، إذ سنراه أيضاً عند سانت - بوف : " ماذا نقول عن هذه الخاتمة ؟ لجوني وقد لجأت إلى معبد " فستا "، ووضعت نفسها في حماية الشعب، وكأن الشعب كان يحمي أحداً في حكم نيرون [1]. "

لنستنتج بداية أن راسين وسانت -بوف متفقان حول هذه النقطة ؛ فدخول جوني إلى المعبد التواء على *الحقيقة التاريخية*. يبقى أن نعرف – *وهذا الشيء الوحيد المهم الذي يشغلنا هنا* – ما إذا كان هذا أيضاً التواء على

[1] سانت-بوف : *لوحات أدبية*، باريس، غارنييه، ١٩٢٤، الجزء الأول، ص ٨٩.

الحقيقة الجمالية للمسرحية، على تجانس العالم الذي تشكله. فهل كان دخول جوني إلى معبد " فستا " مناقضاً لمعنى التراجيديا كما كان استمرار العيش المادي لأندروماك ؟ نحن لا نعتقد ذلك، لأن أندروماك تستمر في العيش في عالم البشر، بينما جوني تعيش في عالم الآلهة. إن أولى هذه الإمكانيات غريب بحزم ومناقض للتراجيديا، والثانية فرضت وارتبطت فيها كإطالة ممكنة لكل لحظة من الحدث. إن رهان باسكال، والمسلمة العملية لكنط اللذين يؤكدان، لأسباب إنسانية (أسباب عملية، للقلب)، وجود إله غائب، لكننا يمكن أن نقابله في كل لحظة من الحياة، إنه *الكينونة نفسها للشخصية التراجيدية*. فهو يعيش من أجل الله، ويرفض العالم، لأنه يعرف أن الله يمكن أن يتحدث في كل لحظة، ويسمح له بتجاوز التراجيديا. وأغلب مسرحيات راسين تعلن مسبقاً عن المسرحيات القادمة ؛ *فأندروماك* تعلن عن *بريتانيكيس* ؛ وتعلن *بايزيد*، و *ميتريدات*، و *إيفيجيني* عن *فيدر* ؛ وتعلن نهاية جوني عن *إستير* و *أتالي*.

وذلك، ليس فقط عن طريق وجود عالم إلهي، بل أيضاً عن طريق سمة لا تقل أهمية.

طالما أن الله يبقى *صامتاً* و *خفياً*، الشخصية التراجيدية وحيدة بشدة، إذ لا *حوار* ممكن بينه وبين الشخصيات التي تكون العالم ؛ بل إن هذه العزلة سيتم تجاوزها في اللحظة نفسها التي سيتردد صدى قول الله في العالم. وكإستير المحاطة بالبنات اليهوديات، وجواس المحاط باللاويين (lévites)، وجوني التي لم تستطع أبداً أن تقيم حواراً، مع نيرون ولا مع بريتانيكيس، ستجد لحمايتها، عندما ستدخل على معبد الله، شعباً كاملاً سيقتل نارسيس ويطرد نيرون. إذ لا مكان لوحوش العالم في عالم الله.

هذا، ومسألة العزلة الأساسية للشخصية التراجيدية تحت نظر الله الخفي وتضامنه مع شعب كامل عندما يكون الله حاضراً، لا تتمتع بتعبير فلسفي كمسألة *المجموعة الإنسانية* و *العالم* فحسب، بل تتمتع أيضاً بتعبير *جمالي : مشكلة الجوقة*.

لقد اهتم كبار الشعراء التراجيديين المحدثين كلهم بذلك[1]. كيف يمكن إدخال جوقة التراجيديا القديمة إلى كتاباتهم ؟ وقد فشل الجميع، لأن *المشكلة لا حل لها*. إذ كانت التراجيديا الإغريقية تمثل في عالم كانت المجموعة الإنسانية فيه مازالت قريبة وواقعية، وكانت الجوقة فيه تعبر عن شفقة هذه المجموعة ورهبتها أمام قدر أحد أعضائها، المماثل بجوهره للآخرين، الذي أثار ضده غضب الآلهة.

وتراجيديا راسين تُمثَّل في عالم ابتعدت فيه المجموعة الإنسانية إلى حد لا تتمكن فيه بعد
ذلك من الاستمرار حتى كذكرى أو مجرد ذكر.

إن العزلة المطلقة والأساسية للإنسان التراجيدي، واستحالة أقل حوار بينه وبين العالم يشكلان المشكلة الأساسية، وحتى الوحيدة لهذه التراجيديا. ففي أوروبة الغربية، بدءاً من القرن السادس عشر والسابع عشر، كان المجتمع يتكون شيئاً فشيئاً من تجمعات من دون أبواب أو نوافذ. فإذا جرت تراجيديا حقيقية في الطابق الأول من بيت ما، فلن يلاحظ أحد من الطابق

[1] " لقد لاحظت وأنا أكتب الموضوع الذي طلب غلي كتابته، أني مقبل على تحقيق مشروع طالما جال بخاطري : ألا وهو ربط الغناء بالعمل المسرحي، محاكاة للمأساة اليونانية القديمة، واستخدام المجموعة التي كانت في المسرح القديم تتغنى بأمجاد المقدسات الزائفة، في التسبيح بحمد الله الحق. " (راسين، في التمهيد لمسرحية *إستير*)
" المجموعات التي كان راسين ينوي وضعها على خشبة المسرح، لتقليد الإغريق، كانت موضوعة بشكل طبيعي في مسرحية *إستير*، وقد كان سعيداً لأن الفرصة أتيحت له بإظهارها وجعل الجمهور يتذوقها. " (ذكريات السيدة كايلوس)

الأرضي شيئاً. فثمة هوة سحيقة تفصل الآن الشخصية التراجيدية عن باقي العالم. كيف يمكن في هذا الوضع أن نربط عضوياً انفعال الجوقة بحياة هذه الشخصية ؟ المشكلة لا حل لها، ويكفي أن نفكر بإخفاق شيلر في " خطيبة ميسين " لكي نفهم هذا الصعوبة التي سيصطدم بها بالضرورة كل كبار الكتاب التراجيديين في الأزمنة الحديثة.

لكن راسين لم يعرف أبداً أدنى تردد حول هذه النقطة. إذ لا مكان في مسرحياته للجوقة، وهي تحيط بالشخصيات التراجيدية ؛ لأن وجود الجوقة، أي وجود مجموعة إنسانية، يفترض بالتحديد وجود الله، نهاية العزلة وتجاوز التراجيديا. ولهذا فإن الله والشعب متلازمان بقوة (نكاد نقول بدقة متماثلين) في تراجيديا راسين. وبهذا المعنى، يمكن لشعب أن *يفعل كل* شيء، وانسحاب جوني ملائم تماماً ومتجانس في مجموع التراجيديا. فهو ليس النهاية الضرورية والطبيعية للتراجيديا فحسب، بل هو أيضاً الإعلان الأول في مجموع أعمال راسين الدرامية لتجاوز التراجيديا، في المسرحيتين الأخيرتين، *إستر* و *أتالي*.

يبقى لنا أن نفكر في مشكلة أخيرة. لو كان وجود الشعب والإله هو تجاوز للتراجيديا، فهل ما زال بإمكاننا أن نصف بتراجيدية مسرحية الشخصية الأساسية فيها يحميها الشعب وتلجأ إلى معبد الآلهة ؟ وهل *برتانيكيس* ما زالت تراجيديا، أم أنها أصبحت دراما مقدسة ؟ نحن نؤيد الاحتمال الأول، لأن عالم الله لا يأخذ بعد مكان عالم نيرون وأجريبين، *على المسرح*، كما في مسرحيتي *إستير* و *أتالي* ؛ إنه في مكان ما، *خلف خشبة المسرح*، مختبئ كإله الينسنيين ومع ذلك فهو حاضر دائماً كأمل وكإمكانية للجوء. فالخشبة نفسها لا تعرف سوى العالم الهمجي والمتوحش لوحوش

السياسة والحب، عالم يصطدم يوماً في جوني بالكائن الإنساني الذي يقاومه، ويرفضه لأنه يتجاوز الإنسان ويعيش تحت نظر الله.

مع *بريتانكيس*، حقق راسين، بعد محاولة *أندروماك*، للمرة الأولى، نموذجاً من التراجيديا

من دون تقلبات أو اعتراف، العالم هو الشخصية الأساسية فيها. وكما في بقية أعماله الدرامية، لن يعود أبداً إلى الوراء، إلى ما تحقق سابقاً وأصبح مكتسباً، لكنه سيلتفت بالمقابل نحو نموذج جديد من المسرحية التراجيدية. وبفضل هذا البحث لدينا *بيرينيس*.

٣ - بيرينيس

على الرغم من أن *أندروماك* دراما تقترب من التراجيدي، و *بريتانيكيس* دراما تراجيديا حقيقية، فقد كانتا مع ذلك متأثرتين إلى حد ما بالتحليل النفسي، وذلك لسبب أشرنا إليه سابقاً، فالعنصر المركزي لهاتين المسرحيتين ليس البطل التراجيدي – أندروماك وجوني – بل مجموع الشخصيات الفردية التي تشكل فيهما العالم، والتي، تختلط بالنسبة إلى التحليل الأخلاقي، وبخاصة بالنسبة إلى التحليل المستوحى من قيم الأخلاق التراجيدية، فهي مع ذلك لا تملك كل واحدة منها *واقعاً نفسياً خاصاً*. ولهذا فإن التحليل النفسي الذي يجعل بالضرورة الدلالة الموضوعية للمسرحية تفلت

منا، وكذلك الصراع بين البطل والعالم، والجوهر نفسه للعالم، عليه، بالمقابل، أن يدرك أفضل من التحليل الأخلاقي فهم البنية النفسية للشخصيات الدنيوية، ومجموع علاقاتهم. ليس هذا سوى التعبير على المستوى الجمالي عن الواقع نفسه الذي يُعبَر عنه في الفلسفة بكوننا نجد معلومات أكثر حول البنية المادية (الفيزيائية) للعالم الخارجي، وحتى حول البنية الفيزيولوجية والنفسية للبشر، في كتابات ديكارت وأنصار المذهب الديكارتي، وفي كتابات باركوس على حد سواء. ليس هذا الواقع سوى البنية نفسها للرؤية التراجيدية، البنية التي ميزها كنط بـــ " أولية العقل العملي ". يجب أن نتذكر دائماً أنه في المنظور التراجيدي، كما يقول : " علم المسائل الخارجية لا يعزيني عن جهل الخلقيات في إبان الشدة، ولكن علم الأخلاق يعزيني أبداً عن جهل العلوم الخارجية. " باسكال، الفقرة ٦٧).

يمكننا إذاً، إلى حد ما، ومع أن الأمر ليس سهلاً، أن نتخيل دراسة *لأندروماك* و *بريتانيكيس* تجمع بين التحليل النفسي لشخصيات أورست، وهرميون، وبيروس، ونيرون، وأجريبين، الخ.، والتحليل الأخلاقي للمسرحيتين في مجملهما، ولاسيما شخصيتي أندروماك وجوني. كما أننا نرى أن هذه الدراسة يجب أن تتبع، على طول الخط، التحليل النفسي بالتحليل الأخلاقي.

ومع ذلك، فكل هذا يتغير مع *بيرينيس*. فهنا، التحليل النفسي لا أهمية له، وذلك ببساطة لأن لا غرض له تقريباً. فأنطيوخس لا وزن له تقريباً في المسرحية، أما عن شخصيات كنيرون، وبيروس، وأجريبين، الخ.، فقد بقيت، لأسباب سنشير إليها لا حقاً، خلف الكواليس، ولم تتجاوز جدران الخشبة. ولهذا فإن التحليل النفسي لو كان يجلب لنا بعض المعلومات الهامة حول

الشخصيات التي كانت تشكل العالم في المسرحيتين السابقتين، فإنه لا يجلب سوى قليل من المعلومات بما يتصل بشخصيات *بيرينيس*.

ولهذا أيضاً فإن النقد، النفسي بحكم التقاليد، أخطأ أكثر أيضاً حول معنى مسرحية *بيرينيس* وبنيتها، كم أخطأ حول بنية مسرحيات راسين الأخرى [١].

قبل أن نبدأ بتحليل النص نفسه، نود أن نلح على ثلاث سمات مهمة نابعة من البنية العامة للمسرحية. فــ "*بيرينيس*" *تراجيديا من دون تقلبات أو اعتراف*، البطل التراجيدي هو الشخصية الأساسية فيها ؛ وهي أكثر من ذلك أيضاً، *لأنها* مكتوبة *في* منظور *الشخصية التراجيدية*، وإذا أردنا، إنها بريتانيكيس المنظورة من خلال وعي جوني.

وهذا يسمح لنا بفهم السبب في أن العالم، في هذه التراجيديا، لا يكاد يظهر، وبعيداً عن تقديم شدة الوجود الحدسي وغناه الذي كان لديه في المسرحيتين السابقتين، ولم يعد موجوداً إلا عبر صورة أنطيوخس الشاحبة. يمكننا من الوهلة الأولى أن نشرح ذلك بكون العالم مر من مركز خشبة المسرح إلى المحيط. ولكننا نرى أن هذا الشرح، - الواقعي والمشروع مع ذلك – لن يكون بعد كافياً. لأننا نستطيع أن نرى سبباً أعمق وجذرياً أكثر بوجه الخصوص : ذلك أن العالم بالنسبة إلى الإنسان التراجيدي الواعي للهوة السحيقة التي تفصل بينه وبين العالم، لم يعد موجوداً كواقع حسي وملموس، وليس له سوى وجود مجرد وعام، هو وجود *قوة مادية* غير واعية يحتقرها الإنسان التراجيدي وهو معها يرفض أن يتذبذب أو يتوصل إلى تنازلات.

---

[1] ليس المقصود بالطبع أن نؤسس فهم الأعمال الأدبية على قيمنا الخاصة، أو على مبدأ ما خارجي عام. لا يمكننا أن نفهم الأعمال الفلسفية أو الأدبية الكبرى إلا إذا أعدنا إليها *تجانسها الداخلي*. إن أسبقية العقل العملي أحد العناصر الأساسية لهذا التجانس عندما يتصل الأمر برؤية العالم التراجيدية. فمسرحيات كورنيي، على سبيل المثال، تطلب بالمقابل مسبقاً، إلى حد كبير، تحيلاً نفسياً.

وهذا صحيح لدرجة أن تيتوس وبيرينيس لم يصغيا حقاً في المسرحيةً، كما لم يفهما أو يوافقا أنطيوخس، الشخصية الوحيدة من العالم الذي يجعلها راسين تستمر في الظهور على الخشبة.

وهذا يشرح لنا أيضاً – وهذا شيء نادر وربما فريد في تاريخ كبرى تراجيديات الأدب الشامل – لماذا في المسرحية بطلان تراجيديان، لا بطل واحد. لان إحدى أهم سمات التراجيديا من دون انقلابات أو اعتراف، غياب الحوار الحقيقي بين البطل والعالم، وبالطبع، غياب الحوار – أو بالتحديد لاستخدام إحدى تعبيرات لوكاتش، وجود فقط " حوار انفرادي " – مع الإله التراجيدي الخفي والصامت. والحال هكذا، من الصعب تخيل مسرحية من خمسة فصول لا تحتوي على *أي حوار واقعي*. ففي التراجيديات التي العالم فيها هو الشخصية المركزية، كان بوسع راسين أن يساند الحدث بحوارات سندعوها " بالدنيوية " (بيروس -أورست، أورست -هرميون، أجريبين -نيرون، نيرون -بريتانكيس، الخ.). ومع ذلك كان هذا الحل مستبعداً في تراجيديا لم يعد للعالم فيها واقع ملموس ومحسوس. ولتجنب مسرحية لن تكون سوى سلسلة من " الحوارات الانفرادية " مع إله صامت، وجد راسين أفضل حل، وقد يكون الحل الوحيد الممكن، هو تقديم العالم التراجيدي بواسطة شخصيتين، على الرغم من أنهما يبقيان وحيدين، لأنهما في المسرحية منفصلان أبداً، فهما يشكلان مع ذلك تجمعاً أخلاقياً، وينتميان إلى العالم نفسه، وبهذا بالذات، يمكنهما وينبغي عليهما أن يتحدثا معاً.

ثمة مشكلة ثالثة هي مشكلة النهاية. فقد اعتدنا أن تنتهي التراجيديا بموت البطل، أو حتى في دخوله إلى عالم الله. إنهما المخرجان الوحيدان الممكنان بالنسبة إلى أي مسرحية تراجيدية، ونحن لا نجد أياً منهما في بيرينيس ؛ إذ نظن للوهلة الأولى أن لا مخرج لها البتة. وقد لا حظ النقاد

ذلك، *فبيرينيس* ليست تراجيديا، " إنها مرثية درامية...، لا يسيل فيها سوى الدمع لا الدم "، كما كتب تيوفيل جوتييه [1]، وقد تحول حكمه هذا إلى مدرسة. ومع ذلك كان راسين قد أجابه مسبقاً " ليس ضرورة أن يكون هناك دم وموتى في التراجيديا ؛ إذ يكفي أن يكون الحدث عظيماً فيها، وأن يكون الممثلون فيها بطوليين، وأن تكون الأهواء مثارة فيها، وأن يُشعَر فيها بكل ذلك، من التعاسة العظمى التي تصنع متعة التراجيديا كلها. " كالعادة، يشير لنا تمهيد راسين فقط إلى أنه رأى المشكلة، وأنه اختار الحل بوعي تام. فإذا كان نجاح *بيرينيس* نفسه يثبت أن راسين كان محقاً أمام جوتييه، بأنه " ليست ضرورة أن يكون هناك دم وموتى في التراجيديا "، وان التراجيديا دون موت البطل، ودون دخوله إلى العالم الإلهي *ممكنة*، لا يقول لنا لماذا كانت هذه الإمكانية، في حالة *بيرينيس*، ضرورية ؛ ولماذا، اختارها راسين، من بين الإمكانيات الأخرى.

هل ينبغي علينا أيضاً أن نضيف أيضاً أن هذه المشكلة تتضح عندما نقر بأن المسرحية مكتوبة في *منظور الشخصيات التراجيدية*، لتيتوس و بيرينيس. *في هذا المنظور*، يعد الدخول في عالم الله والموت مستبعداً، لأنهما قد يُدخِلان *تنافرات* في بنية المسرحية. إن الدخول في العالم الإلهي لا يحدث في مكان ما، بعيداً، بل على الخشبة نفسها، فيحول عندها التراجيديا إلى دراما مقدسة. وتنقلب *بيرينيس* في هذه الحالة في منتصف الحدث إلى عكسها، إلى *إستير* أو *أتالي* ؛ أما عن الموت، فهو مستبعَد أيضاً في منظور تيتوس و بيرينيس، لأننا، كما قلنا غالباً، لا نستطيع أن نرى ونعرف سوى موت *الآخرين*، لا موتنا أبداً. فموتنا هو الحدث الوحيد الذي يؤثر فينا عن قرب، ولا يمكننا *أبداً أن نعيه بأنفسنا*. إن إخراج موت تيتوس أو بيرينيس كان يعني

[1] تيوفيل جوتييه : الفن المسرحي في فرنسا منذ خمسة عشر عاماً، باريس، هيتزل، ١٨٥٩، الجزء الثالث، ص ١٥٥.

تغيير منظور المسرحية فجأة، ورؤية الأحداث من خلال منظور آخر غير الذي كنا ننظر من خلاله حتى الآن. كان راسين كاتباً دقيقاً جداً إلى درجة تجعله لا يدخل في مسرحيته قطيعة في الوحدة كهذه، وتنافراً كهذا.

بعد أن شرحنا التغييرات في البنية التي كان يفرضها المنظور الجديد، أي اختفاء العالم، وازدواج الشخصية التراجيدية، وغياب " الدم والموتى "، يمكننا الآن أن نبدأ التحليل البياني (المبسط) للنص نفسه. من بين شخصيات المسرحية الثلاث، وحدها الشخصية التراجيدية، أو بالتحديد الشخصيات التراجيدية تشغل الخشبة كاملة. أما الشخصيتان الأخريتان، *العالم* (القصر، في هذه المسرحية) و *الله* (روما وشعبها، في المسرحية)، فيبقيان في الجزء الأكبر منها مختفين خلف الكواليس. والقصر ممثل بالكاد على الخشبة بأنطيوخس، الذي ليس هنا إلا للتأكيد على التضاد بينه وبين الشخصيات التراجيدية. كذلك في الطغمة التي تشكل العالم، إنه من النوع الأقل ضرراً، فهو ليس وحشاً، كأغريبين ونيرون، ولا أناني (أنوي) هائم (انفعالي) كأورست وهرميون. إنه من عائلة شخصيات كبريتانيكيس وهيبوليت، اللذين يملكان " فضيلة " لا قوة فيها ولا عظمة، تنتهي دائماً بأن تسحق. ولهذا (لنتذكر أن برتانيكيس كان محبوباً من قبل جوني، وهيبوليت من قبل فيدرا)، يمكنه أن يظهر في عالم الشخصيات التراجيدية.

المسرحية تمثل كلياً بين تيتوس وبيرينيس من جهة، وبين تيتوس والشعب الروماني الغائب دائماً والحاضر دائماً في آن معاً، ومن جهة أخرى.

إن الشخصيتين التراجيديتين ليستا بالطبع متماثلتين بدقة، (فكاتب من مستوى راسين لا يبدع مخططات، بل شخصيات حية وفردية.) ولما كان تيتوس منذ *البداية* واعياً لهذا الوضع، ولاستحالة أقل تنازل، وللنهاية الوحيدة الممكنة، فهو مثل جوني، في المعنى الأدق الشخصية التراجيدية دون تقلبات

أواعتراف. أما بيرينيس بالمقابل، فهي تقع من قبل على خط يقود من أندروماك إلى إيريفيل وفيدر. ولأنها مطلقة، وكاملة في حبها، لم تحقق بعد، في اللحظة التي تُرفَع فيها الستارة، وجود العقبات، ولم تفهم الخيار التراجيدي. فتيتوس الإمبراطور هو بالنسبة إليها انتصار حبهما على الصعوبات التي يمكن أن يعارضهما بها العالم الخارجي. أما عن الصعوبات الداخلية في وعي تيتوس، فهي لا تشك حتى في وجودها. إن موضوع بيرينيس هو الحوار بين تيتوس الذي أصبح تراجيدياً، قبل أن تبدأ المسرحية، وبيرنيس التي لن تصبح كذلك إلا في اللحظة التي ستنتهي فيها المسرحية ؛ إنه دخول بيرينيس في عالم التراجيديا.

تُرفَع الستارة، كما هي الحال دائماً في مسرحيات راسين، على وجود العالم، إذ يشرح أنطيوخس لأرساس المكان الذي تمثله خشبة المسرح. إنها إحدى الملاحظات الإخراجية النادرة التي تجسد دائماً عند راسين في الزمان والمكان محتوى المسرحية نفسها.

" لنقف لحظة، يا أرساس، فإني أرى أبهة هذا المكان جديدة لناظريك. هذه الغرفة الفخمة المنعزلة ما أكثر ما تكون مختبأ سر تيتوس. إنه هنا يتوارى عن بلاطه بين وقت وآخر، ساعياً إلى الملكة يشرح لها حبه. انظر فإن هذا الباب قريب من جناحه، وذاك يفضي على جناح الملكة. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

نحن بين جناحي تيتوس وبيرنيس، بين *مكان الحكم* و *مكان الحب*. الأبيات التالية تعلمنا عن العلاقات بين أنطيوخس وبيرنيس.

" هيا اذهب لديها، وقل لها إني سأجرؤ فأثقل عليها آسفاً بطلب حديث خاص. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

عند سماع هذه الكلمات، يكتشف أرساس الواقع، مع أنه يخطئ حول أسبابه الحقيقية، إذ يصرخ :

" أتثقل عليها أنت يا مولاي ؟ ...

إنها ما عدت أن تكون زوج تيتوس في عالم الأمل، أ فتفضل هذه المنزلة بينها وبينك منذ الآن بهذا البون الشاسع ؟ " (الفصل الأول، المشهد الأول).

إن الاضطرار إلى الاختيار بين الحكم والحب، المسافة التي لا يمكن تجاوزها، و الفاصلة بين بيرنيس وأنطيوخس، أليس ذلك هو الجوهر نفسه للمسرحية الذي صيغ من بضع أبيات من هذا المنظر المختصر الذي يسبق وصول الأبطال الحقيقيين ؟ والباقي ينبع منه بضرورة حتمية.

أما المنظران التاليان فيظهران لنا أنطيوخس، كما سيكون في النهاية، متذبذباً، ومتردداً ؛ ولأنه خائف من قراراته الخاصة، وخاضع لإرادة الآخرين، ييأس في كل مرة يعتقد فيها أنه يتوقع زواج تيتوس من بيرنيس، و في كل مرة يستعيد فيها الأمل عند رؤية العقبات التي تعترض طريقهما، وهو لا يفهم أنه في اللحظة الأخيرة تماماً، سواء أتزوجا أم انفصلا، المسافة التي تفصل بينها وبينه واسعة إلى درجة لن يتمكن فيها أبداً أن يتجاوزها أو يقلصها.

يحمل له أرساس أخبار بيرنيس، إذ يقول له إنها محاطة بهذا القصر الغريب عليها (والذي لن يظهر أبداً على الخشبة، لأن لا واقع له بالنسبة إلى تيتوس وإلى بيرنيس.

" ولا شك في أنها تنتظر اللحظة المواتية التي تتوارى فيها عن أعين حاشية تضيق بها. " (الفصل الأول، المشهد الثالث).

أما أنطيوخس، على الرغم من إحساسه المسبق ببطلان الإعلان الذي يستعد للقيام به، فهو مصمم، كما سيكون هيبوليت لاحقاً، على الرحيل بعد ذلك مباشرة. كذلك، يعد هذا الرحيل قراراً مستقلاً لا رجعة فيه، لكن أنطيوخس، في واقع الأمر، يتعلق بخيار الآخر، ولا يقرر أبداً وحده.

" لا بد من الرحيل، أرساس، بعد أن ألقى الملكة.

فإني عندما أخرج من القصر، سأخرج يا أرساس من روما، وسأبرحها على غير عودة.

ماذا تريد أن تقول ؟ فإني أنتظر من بيرنيس لحظة للحديث.

- ثم ماذا بعد يا مولاي ؟

سيقرر حظها مصيري.

إني أنتظر أن تجلو لي أمر زواجها، فإن أكد قولها ما يذاع بين الناس جميعاً، وإن كان حقاً أنها سترقى إلى عرش القياصرة، وإن كان تيتوس قد صرح بزواجه إياها، فإني راحل. "

(الفصل الأول، المشهد الثالث).

في اللحظة التي تصل فيها بيرنيس إلى الخشبة، نرى أنها لا تزال امرأة كالأخريات، فهي تعتقد أنها ستتمكن من الحديث إلى أنطيوخس، وتأمل الزواج من تيتوس.

سيتبدد أول هذه الأوهام مع نهاية المشهد، أما الثاني فسيتبدد في نهاية المسرحية. هي الآن هاربة من القصر.

" هاأنذا آخر الأمر أفر من ذلك الابتهاج الثقيل الذي يحيطني به هؤلاء الأصدقاء المحدثون الذين ساقهم لي القدر، أفر من إطنابهم في التحيات،واسترسالهم في التجلات ملتمسة صديقاً يحدثني عن فؤاده." (الفصل الأول، المشهد الرابع).

يعلم أنطيوخس بأنها كانت تأمل الزواج بتيتوس، يعلن لها رحيله، وعندما تسأله عن الأسباب، يجيبها وهو يتوقع الإخفاق ؛ هنا نجد البيت الأكثر تراجيدية في مسرح راسين، الذي يقع مع ذلك في محيط المسرحية.، على الرغم من أنه حقيقي جداً.

" اذكري على الأقل أني إنما أنزل على ما أردت، وأنك تسمعينني لآخر مرة." (الفصل الأول، المشهد الرابع).

ما إن يتحدث بذلك حتى تدرك يبرنيس الهوة التي تفصلها عنه، هوة توقعها أنطيوخس بالمناسبة منذ وقت طويل، لكنه لم يكن يريد أن يعيها تماماً. فالمسافة شاسعة إلى درجة لم تغضبها كلمات أنطيوخس، ولم تخفف من اهتمامها، فهي مندهشة فحسب. لأن ما يأتي من العالم لن يتمكن أبداً من الوصول إليها، بل سيكون دائماً غريباً ومفاجئاً بالنسبة إليها. وهذا أيضاً ليس حقيقياً تماماً، إلى حد تنساه على الفور :

" سيدي، لم أكن أعتقد أن أمراً يأتيني غير وجل في اليوم الذي قدر لمصيري فيه أن يرتبط بقيصر فيعلن على مرأى مني حبه إياي. ولكن صداقتي كفيلة بصمتي، وسأنسى إكراماً لها حديثاً يهينني. إني لم أشأ أن أعكر مجرى هذا الحديث المسيء. وسأتقبل فوق ذلك وداعك آسفة. وتشهد السماء أني وسط ما تنعم علي به من هبات الشرف، لم أكن أنتظر سواك شاهداً لفرحي." (الفصل الأول، المشهد الرابع).

وفي وقت لاحق، عندما يقول لها فينيس :

" لو كان الأمر لي لأبقيته. " (الفصل الأول، المشهد الخامس).

ستجيب :

" من ؟ أنا ؟ بل ينبغي أن أنسى حتى ذكراه. " (الفصل الأول، المشهد الخامس).

علينا أن نشير قبل أن نذهب بعيداً، إلى أي حد أغلب الأقوال التي تلفظها بيرنيس، وحتى

أنطيوخس، هي حقيقية، عن غير قصد، ودون الدلالة على أي معنى آخر.

على هذا اليوم حقاً أن يوحد بين قدري بيرنيس وقيصر، ليس بالمعنى الذي يعطيه لهذه الكلمات، أي بمعنى الزواج، بل بمعنى آخر، أكبر وأكثر نبلاً : بالتضحية *المشتركة* و *الإرادية* بما كان يشكل الحياة بالنسبة لكليهما، أي بالتضحية باتحادهما. وصحيح أيضاً أن بيرنيس أصغت لأنطيوخس " للمرة الأخيرة "، لأن التضحية المشتركة رفعت تيتوس وبيرنيس إلى عالم سيكون فيه كل اقتراب أو تماس مع أنطيوخس وأتباعه غير محتمل.

لا يظهر تيتوس إلا في الفصل الثاني ؛ إنه الشخصية التراجيدية، الواعية تماماً للواقع، ولمشاكله، ومتطلباته، ولاستحالة المصالحة بينها. فحبه لبيرنيس *مطلق*، وسيبقى كذلك حتى نهاية المسرحية. لن يعود لحياته معنى ولا واقعاً إذا كان عليهما أن يفترقا. ولكن الحكم، هو أيضاً، أساسي لوجوده، وله متطلباته التي لا مناص منها، من جهة أخرى. وهو واقع هكذا بين الحكم والحب، غير قادر على العيش مع واحد منهما إذا كان عليه التضحية بالآخر، لم يبق له سوى هجر الحياة، المادية بالانتحار، أو المعنوية بحكم لن يكون " سوى نفي طويل ".

إنها، على نحو مبسط، حجة مسرحية " *السيد* " (Le Cid)، وأغلب مسرحيات كورني. إذ يضحي تيتوس بالحب لصالح " الواجب "، أو إذا أردنا، لصالح " المجد ". ولكن، حيث وجد كورني الفوز والانتصار *المادي* للإنسان، لا يرى راسين سوى فوزه المعنوي المرافق للخسارة المادية، أي التضحية بحياته وشخصه. فتيتوس، كجميع الأبطال التراجيديين، قوي وضعيف، عظيم وضئيل، يراع، ولكنه " يراع مفكر ".

ومع ذلك، ومع أنه لا يعي هذا الأمر إلا في وقت متأخر، فإن تضحيته لن يكون لها معنى إلا إذا تجنب الخطأ، أي هجران أحد العنصريين المتنافسين، ومع ذلك الضروريين لعالم القيم الذي يخصه. فالانفصال، " النفي الطويل " من الحكم لا معنى له إلا إذا اشتركت بيرنيس بتضحيته، وإذا بقيت مجموعتهما كاملة في الانفصال الذي وافقا عليه معاً، وإلا فإن الانتحار سيجنب الخطأ تجاه بيرنيس، والخطأ تجاه روما.

ومع ذلك، فحتى هذه اللحظة، لا تشك بيرنيس حتى بوجود المشكلة. فهي تأمل الزواج.

فبعد أن اتخذ تيتوس قراره، يجد نفسه وحيداً. ثمة قوتان غير مرئيتين حوله : العالم، والقصر الذي يمكنه أن يتحالف معه، لكنه يحتقره ويرفضه، ومن بعده روما مع مؤسساتها، وشعبها، وآلهتها. روما التي لا يمكنه بلوغها، لكنها موجودة في مكان ما، مختبئة وصماء، تراقب كلاً من تصرفاته بالفرض الذي لا مفر منه المتعلق بالإله الخفي في كل التراجيديات.

" - أجل ! ما زالت روما على غير بينة مما أعتزم، تنتظر يا بولان
ما يكون من مصير الملكة، لقد أصبحت أسرار قلبينا حديث الناس في
الأرض.

- إن مولاي يقدر على كل شيء : يستطيع أن يحب، ويستطيع أن يكف عن ذلك، وسيظل إلى الأبد دائماً مؤيداً لرغباتك.

- أنا أعرف هذا البلاط المنافق، ولقد رأيته أحرص ما يكون على أن يرضي سادته دائماً، رأيته يؤيد من جرائم نيرون أبشعها، رأيته جاثياً يقدس بغيه وجنونه. لا، إنني لن أتخذ قضائي من هؤلاء الذين يركعون لأصنامهم من الملوك يا بولان، وإنما أعرض نفسي على شهود أشرف من أولئك، لن أعير سمعي لصوت المتملقين، وإنما أريد أن أسمع فيك أنت حديث القلوب جميعاً " (الفصل الثاني، المشهد الثاني).

لكن الشعب بعيد، مختبئ خلف القصر، وتيتوس لا يملك أية وسيلة للوصول إليه مباشرة :

" إن الإجلال والرهبة يغلقان دوني سبيل الشكاة، وقد عهدت إليك، يا عزيزي بولان، أن تكون ذا سمع وبصر كيما أكون بك أدق سمعاً وأبعد بصراً. وبهذا الشرط قد علقت صداقتي الخاصة. أردتك أن تكون ترجماناً للقلوب، وأن يسير إخلاصك إلى الحق خلال نفاق المداهنين. " (الفصل الثاني، المشهد الثاني).

هذا، وحكم روما لا مناص منه :

" ولن تقبل روما بما استنت من شرعة لا سبيل إلى تبديلها، أن يقترن بدمها دم أجنبي. " (الفصل الثاني، المشهد الثاني).

أمام هذا التوقف، يعي تيتوس مرة أخرى الأهمية الأساسية التي يتمتع بها حبه لبيرنيس في حياته :

" وا حسرتاه ! في أي حب يريدونني أن أزهد !

- إنه حب مستعر، لا بد أن تعترف بذلك.

- مستعر ألف ضعف فوق ما نستطيع أن تقدر يا بولان. " (الفصل الثاني، المشهد الثاني).

ومع ذلك، فإن فرض روما إجباري. ولكي لا تتم خيانة روما أو الحب، لا يوجد سوى حل واحد، الموافقة معاً على تخل سيكون لكليهما تخل عن الحياة. يأخذ تيتوس القرار بذلك :

" وإني في انتظار أنطيوخس حتى أعهد إليه بهذه الوديعة الثمينة التي لا أستطيع لها وعياً. أريد أن يردها إلى الشرق. وغداً ستشهد روما الملكة راحلة معه. وهي ستعلم ذلك بعد قليل بلساني. فسوف أحدثها للمرة الأخيرة. " (الفصل الثاني، المشهد الثاني)

لكن بيرينيس تصل دون أن تشك في شيء، تحدثه عن حبها وقلقها، فيتحقق تيتوس من صعوبات المهمة التي قرر القيام بها. يتركها وهو مشوش، ويطلب من أنطيوخس أن يعلمه بقراره، وأن يقول له آن أنه يحبها، وسيحبها دائماً :

" فاحلف لها أيها الأمير أني سأظل لها أبد الدهر وفياً أعظم الوفاء، وسأظل متأوهاً في ملئي، في نفي أقسى من نفيها، حاملاً صفة حبيبها حتى إلى القبر. وإن ملكي لن يكون إلا نفياً طويلاً (...) وداعاً، لا تترك أميرتي، ملكتي، كل ذلك كان أمنية قلبي الوحيدة، كل الذي سأحب حتى النفس الأخير. " (الفصل الثالث، المشهد الثاني).

سنعفي القراء من الذبذبات الدائمة لأنطيوخس الذي يعيش فقط على أمل تنازل ما :

" أرساس، أراني موكلاً باصطحابها. إذن فسأسعد طويلاً بأحاديثها العزيزة، بل قد تألف عيناها عينيي، وربما وازن قلبها ما رأت من جفاء تيتوس بما ترى من وفائي. " (الفصل الثالث، المشهد الثاني).

من غير المجدي أن نقول إن رسالة كهذه لا يمكن أن تحصل بواسطة أنطيوخس، لاسيما منذ أن اختفت لدى بيرينيس أقل الأوهام حول إمكانيات الحوار معه. إذ سيكون على تيتوس أن يقابلها بنفسه. لكن خبر الافتراق الذي يفرضه حبيبها، الذي فوق كل ذلك أخبرها به بواسطة أنطيوخس، جعل بيرنيس تخضع. إنها أقل قوة، وتترك البلبلة تجتاحها، وهي اللاقيمة العليا للعالم التراجيدي :

" بيرينيس – ... أهو آت ؟

فينيس – نعم. لقيته يا مولاتي، وصورت لعينيه بلبلة نفسك، ورأيت دموعاً تجري كان يود لو يحبسها. (...)

بيرينيس – خلي فينيس خلي ، سيرى ما قد صنع... " (الفصل الرابع، المشهد الثاني)

مرة أخرى، على تيتوس أن يواجه اللحظة الأصعب، فهو يعي ما يضحي به، وأنه يضحي به إلى إله حكمه ليس معروفاً بالنسبة إليه بشكل مؤكد، إله لم يتحدث إليه علناً :

" فما يكفيك في النضال الذي يعد لك أن تكون حازماً، وإنما ينبغي أن تكون همجياً. وهل سوف أصمد لهاتين العينين ولحظهما الحلو الذي يحسن كشف الطرق إلى قلبي ؟ (...)

وإني قد أتيت لأحطم قلباً أعبده ويحبني ؟ ولماذا أحطمه ؟ من ذا الذي يأمر بذلك ؟أنا نفسي إذ أن روما لم تكشف بعد عن رغباتها ؟ أنسمعها تصيح حول هذا القصر ؟ أو أرى الدولة قد انحدرت على شفا الهوة ؟ أولن أستطيع إنقاذها إلا بهذه التضحية ؟ " (الفصل الرابع، المشهد الرابع).

ثم تستدرك مع ذلك :

" أولم تسمع كذلك هذه السنة تحثك على واجبك حتى في جيشك (...) أما سمعته ؟ أفينبغي إذن أن تذكر به مراراً ؟ آه ! أيها الجبان، استجب للحب وانزل عن العرش. " (الفصل الرابع، المشهد الرابع).

ولكن ها هي بيرنيس تصل ؛ إنها مازالت تُحكَم بالحس الطبيعي للشخصية التي لم تبلغ مستوى الوعي التراجيدي. فتوجه اللوم لتيتوس لأنه قاوم العالم كله، في السابق، عندما كان يحبها وكان ضدهم، ولأنه هجرها الآن، عندما أصبح إمبراطوراً ؛ إذ يمكنه أن يفعل أي شيء، لأنه وحده من يقرر.

" آه أيها القاسي، أهذا وقت إعلانك إياي هذا النبأ ؟ ماذا فعلت ؟ واحسرتاه ! فقد كنت أظن أنك تحبني. (...) الآن وقد صمتت روما، وتوفي أبوك، وانحنت الدنيا بأسرها عند قدميك، الآن حين أصبحت لا أخشى سواك. " (الفصل الرابع، المشهد الخامس)

يحاول تيتوس أن يفهمها أنه ينفصل عن الحياة بانفصاله عنها، وأن في ذلك أسباباً خارجية قد تكون حتمت عليه القبول إرادياً بهذه التضحية.

" وأنا وحدي الذي كنت أستطيع تدمير نفسي. (...)

إني لأعلم ما سيدفعني إليه هذا التدبير من صنوف العذاب. وإني لأشعر كل الشعور بأني لن أستطيع بعدك الحياة (...) غير أن الأمر لم يعد أمر حياة، وإنما هو واجب الملك. " (الفصل الرابع، المشهد الخامس).

لكن بيرينيس لا تستطيع بعد تصور الفراق :

" ففي شهر، وفي سنة كيف تحتمل، ياسيدي، أن تفصل بيني وبينك بحار لها زخرة وعباب، وأن يبدأ اليوم، ثم ينقضي دون أن يستطيع تيتوس لقاء بيرنيس لحظة واحدة، ودون أن أستطيع اليوم كله أن أرى تيتوس ؟ " (الفصل الرابع، المشهد الخامس).

وعندما يشرح لها تيتوس بأنه يحبها أكثر من أي وقت مضى، تقترح عليه تنازلاً :

" آه ! إذا كان ذلك حقاً، ففيم افتراقنا ؟ أنا لا أحدثك قط عن زواج سعيد... ولكن هل قضت علي روما بألا أراك بعد اليوم ؟ لماذا تحرمني الهواء الذي تتنفسه ؟ " (الفصل الرابع، المشهد الخامس).

يصف تيتوس لها الانهيار الذي قد ينتظرهما، ونتائج حياة ستكون إذا قبلت بالتنازل، ولو لمرة واحدة. لكن بيرينيس لا تفهمه وتعلن له نيتها في الانتحار.

أمام هذا الإخفاق، يكاد تيتوس الممزق أن يتردد :

" آه روما ! آه بيرينيس ! يا لي من أمير شقي ! لماذا أنا إمبراطور ؟ ولماذا أنا عاشق ؟ (الفصل الرابع، المشهد السادس).

وعندما يسمع في الوقت نفسه أن أنطيوخس يناديه لنجدة بيرينيس التي تريد أن تنتحر، وصوت روما، وشعبه، وآلهته يذكرونه بفروضهم :

" روتيل – مولاي ! إن جميع النقباء والقناصل، ومجلس الشيوخ، قد أقبلوا يطلبونك باسم الدولة كلها. وفي إثرهم جمهور كبير من الشعب متلهف ينتظر حضورك في جناحك في القصر.

تيتوس – جل جلالكم أيها الآلهة، لقد فهمت قصدكم. فإنكم تريدون أن تثبتوا هذا القلب الذي ترونه يتخبط ويكاد يضل. (الفصل الرابع، المشهد الثامن).

النهاية قريبة. قررت بيرينيس أن تنتحر، لكن تيتوس ينزع منه الرسالة التي كتبتها له، ويمنعها من الخروج. ثمة ملاحظة إخراجية تشير لنا إلى أن بيرنيس في قمة الانهيار : " بيرنيس . ولقد رأيتها تترك نفسها تقع على كرسي. "

ولما لم ينجح تيتوس في توضيح فكرته، وفي إشراك مصيره بمصير بيرنيس، ولأنه لا يستطيع أن يضحي ببيرنيس ولا بروما، لن يقبل بالطبع بالتنازل ؛ إذ سيختار المخرج الوحيد الذي يبقى له لإرضاء متطلبات شعبه ومتطلبات حبه في آن، سينتحر في الوقت الذي ستقوم هي بذلك.

" لقد أقبلت نحوكِ وأنا لا أدري ما خطتي، فقد جذبني إليك حبي، ولعلي إنما جئت أبحث عن نفسي وألتمس أن أتعرفها. فماذا وجدت ؟ هأنذا أرى الموت مرتسماً في عينيك، وأرى أنك تغادرين هذه الربوع ساعية إليه. هذا كثير. لقد بلغ ألمي في هذا المشهد الحزين مداه. وغني لأكابد الآن جميع ما استطيع أن أكابده من الآلام. ولكني أرى مخرجي منها.

لا تتوقعي قط، وقد أجهدتني كل هذه المخاوف، أن أغيض دمعك بزواج سعيد (...) فإن شرفي الصارم الذي لا يلين يتبعني في كل لحظة. وهو لا يني يمثل لنفسي الذاهلة نفور الدولة من قرانك، ويحدثني بأنني بعد الصخب الذي ثار وبعد الخطى التي خطوتها، قد أصبحت اليوم أبعد ما أكون عن الاقتران بك. (...)

دون خروجي من هذه الآلام التي تفترس نفسي، طريق – وأنت تعلمين – أنبل واشرف. (...)

ولا أضمن آخر الأمر ألا تضرج يدي بالدماء على مرأى منك وداعنا المشؤوم. " (الفصل الخامس، المشهد السادس).

ومع ذلك، أمام عظمة تيتوس، تجد بيرنيس هي أيضاً طبيعتها الحقيقية. ثمة ملاحظة إخراجية ثانية تقول لنا إننا هنا في اللحظة الحاسمة، عند منعطف للمسرحية. " بيرنيس – (ناهضة) ". فهمت بيرنيس أخيراً معنى قرار تيتوس، ويشاركها تيتوس مصيرها بحرية وإرادة.

" ولكني عرفت الآن غلطي، فإنك تحبني دائماً (...)

ولكن، ليس هذا كل شيء، فإني أريد في هذه اللحظة الرهيبة أن أكلل بمجهود أخير جميع ما تبقى. سأعيش ما تبقى. سأعيش، وسأتبع أوامرك المطلقة. فوداعاً يا سيدي، الملك، ولن أراك بعد اليوم. " (الفصل الخامس، المشهد السابع).

بعد أن ذكرت أنطيوخس بالهوة التي تفصله عنها، وطلبت منه الابتعاد :

" فاحمل بعيداً عن عينيي نفثاتك وأغلالك. " (الفصل الخامس، المشهد السابع).

تنتهي المسرحية عند الأقوال الحاسمة التي توجهها بيرنيس لتيتوس :

" للمرة الأخيرة، وداعاً، يا سيدي. " (الفصل الخامس، المشهد السابع).

وصرخة أنطيوخس :

" واحسرتاه ! " (الفصل الخامس، المشهد السابع).

تسدل الستارة، تنتهي المسرحية. يتحد تيتوس ببرنيس في التضحية المشتركة لحياتهما، ولن يرى أحدهما الآخر أبداً.

من الجدير أن نؤكد أن الأعمال المسرحية لراسين تُقدَّم كتطور مستمر دون عودة إلى الوراء. لن يعود راسين أبداً عما كتبه سابقاً، وسيبحث دائماً عن دروب جديدة، وسيطرح مسائل جديدة على الدوام. في هذه الأعمال، تشكل *أندروماك*، و *بريتانيكيس*، و بيرنيس حلقة خاصة، حلقة التراجيديات من دون تقلبات أو اعتراف، التي تتعارض مع حلقة مسرحيات التقلبات والاعتراف : *باجازيه*، و *ميتريدات*، و *إيفيجيني*، ومع حلقة المسرحيات الدرامية المقدسة : *إستير*، و *أتالي*.

علينا دون شك أن نقوم ببحث دقيق، ومعمق، ومختلف عن بحثنا لكي نقر بكل تأكيد ما إذا كان راسين مبدعَ هذا النموذج من البطل التراجيدي في الأدب الشامل، ومع ذلك فهناك شيء يبدو لنا على الأقل محتملاً ؛ فإذا كان ثمة وحي جاءه من الخارج، فلم يكن ذلك عند قراءة هذا الكتاب القديم أو المسيحي، أو ذاك، بل هو الواقع الإنساني الذي أتيحت له الفرصة في التعرف إليه، وعيشه عن قرب بكل قوته وغناه، أي بور -رويال ديه شان، وينسينية الجيل الأول.

إن موقف جوني وتيتوس تجاه العالم، وخاصة تجاه القصر، هو التحول الإخراجي لموقف القديس سيران، وأنطوان لوميتر، وسانجلان، و دو ساسي، وأوائل النساك تجاه القصر، والعالم الاجتماعي، والسياسي، وحتى الكنسي في عصرهم.

إن " النفي الطويل " لتيتوس، و دير الفستالة، كملجأ خفي خلف العالم، هما الترجمة بلغة محسوسة ووثنية لحيوات واقعية مسيحية وروحانية أثرت بطريقة حاسمة في فكر التلميذ الصغير راسين، الذي تربى في بور - رويال، وفي حساسيته.

مما لا شك فيه أن من بين النساك الذين أتيحت لهم الفرصة للتعرف إلى مسرح راسين، لم يجدوا أنفسهم فيها ؛ فقد كانوا أكثر مسيحية من أن يقروا بتغيير الملابس. فما المشترك بين المسيح وآلهة الرومان، وبين فستالة روما والفتيات القديسات في بور-رويال ؟ فلما أعجب أرنولد أخيراً بمسرحية لراسين، هي *إيستير*، كانت مسرحيته المسيحية الأولى، لكنها مسرحيته الأقل ينسينية.

وصحيح أيضاً أن *خواطر* باسكال، وتراجيديات راسين، الأعمال التي " أرهبت " بور-روايال، تشكل ما خرج منه من عظيم، وما يبرره أكثر من نساكه أمام الأجيال القادمة والتاريخ. ثمة دليل إضافي هو أن علينا ألا نخلط أبداً بين ما يريد البشر وما يظنون أنهم فاعلون، وما يفعلون بحق.

ج) المسرحيات الدرامية الدنيوية

٤ - *بايزيد*

مع *بايزيد* تدخل أعمال راسين في مرحلة جديدة، فالمسافة التي تفصل هذه المسرحية عن مسرحية *بيرنيس* ليست أقل من المسافة التي تفصل مسرحية *ألكساندر* عن *أندروماك*، أو فيدر عن أتالي. فبعد مسرحيات الرفض والعظمة التراجيدية، *بايزيد* هي المسرحية الأولى في محاولة العيش والتنازل.

مما لا شك فيه أننا ما زلنا نجد فيها بعض الاسترجاعات (réminiscences) من تراجيديات سابقة، لكنها ستختفي جزئياً بدءاً من *ميتريدات*، وحتى *بايزيد*، إذ سيعطيها المنظور الجديد معنى مختلفاً كلياً.

كما أننا بتناول دراسة مسرحيات كان راسين قد كتبها بعد *بيرنيس*، ستطرح علينا مشاكل عدة في المنهج : أولاً، هل علينا في دراسة مكرسة *للرؤية التراجيدية* أن نتوقف عند تحليل مسرحيات ثلاث – *بايزيد*، و *ميتريدات*، و *إيفيجيني* – *التي هي ليست تراجيديات* ؟ نحن نعتقد أن ذلك ضروري، لأن معنى كتاب ما يُفهَم في جزء كبير على الأقل، بدءاً من موقعه

في مجموعات أوسع للأعمال الكاملة للكاتب، ومن الوضع التاريخي الكامل. ولهذا، فإذا توجه اهتمامنا في المقام الأول إلى *بريتانيكيس*، *وبرينيس*، و *فيدر*، فإن تحليل المسرحيات الثلاث المكتوبة بين هاتين المسرحيتين الأخيرتين برأينا ليس مفيداً فحسب، بل ضروري أيضاً، وكل محاولة لعزل المسرحيات التراجيدية البحتة عن الأعمال الكاملة لراسين قد تؤدي إلى تشويه المعنى نفسه للنصوص التي نود دراستها.

وهذا متفق عليه، ومع ذلك سنجد أنفسنا أمام مشكلة ثانية مربكة على نحو مختلف : كانت *أندروماك*، و *بريتانيكيس*، و *برينيس* تشكل مجموعة متجانسة من مسرحيات رفض العالم والحياة. ولكن عندما يكون المقصود المسرحيات الأربع اللاحقة، فثمة طريقتان مختلفتان في التصنيف نراهما ممكنتين، وكلاهما مشروعتان ومتكاملتان. إذ يمكننا في واقع الأمر أن نضع *بايزيد* ، و *ميتريدات*، و *إيفيجيني*، و *فيدر* في مجموعة واحدة، بوصفها مسرحيات يحاول بطلها أن يعيش في العالم، لكننا نستطيع أن نفصل المسرحيات الثلاث الأولى كمسرحيات تاريخية عن الرابعة التي هي عودة إلى التراجيديا. ففي المنظور الأول، تبدو *بايزيد*، و *ميتريدات*، و *إيفيجيني* كبحث، ومحاولات مؤقتة، عن وعي أو عن غير وعي، موجهةً نحو *فيدر*، وفي المنظور الثاني، تبدو كل من هذه المسرحيات كعمل يتمتع بتجانسه الخاص ودلالته الخاصة.

هذا، ومما لا شك فيه أن *فيدر* تُدخِل في تركيب جديد العناصرَ التي كانت موجودة قبلاً في حالة معزولة في المسرحيات الدرامية الثلاث السابقة، وكل محاولة في عزل هذا المنظور، أو ببساطة وضعه في الواجهة قد يضلل فهمنا للمسرحيات الثلاث غير التراجيدية التي سنقوم الآن بتحليلها.

لاشيء في واقع الأمر أخطر على المؤرخ أو الناقد الأدبي من قيامه بنزع بضع عناصر من مكتوب ما عن سياقها، وإيجاد دلالة خاصة لها تكون في أغلب الأحيان اعتباطية. هذه الطريقة، التي تثير الجدل عندما يتصل الأمر بعمل تصوري، أو فلسفي، أو ديني، تصبح مثيرة للجدل أكثر في أقصى الحدود عندما يتصل الأمر بتأويل عمل أدبي أو فني. ذلك لأن الأعمال المتكاملة لكاتب ما، في الفلسفة أو الدين، تقع في مقياس أكبر بكثير من أي من كتبه منعزلاً، فهي كلٌّ عضوي له دلالته الخاصة. وهذا يسمح لنا، بل يجبرنا على تأويل كل من هذه الكتابات في ضوء مجموع الأعمال الكاملة، ولاسيما في ضوء *الكتابات اللاحقة*. ومع ذلك فالوضع هو العكس تماماً عندما يتصل الأمر بإبداع خيالي، وبعالم حدسي من الكائنات الفردية والعلاقات الفردية، أي بعمل أدبي أو عمل فني.

لأن، كل عمل فني في هذه الحالة – بمقدار ما هو مشروع جمالياً – كلٌّ عضوي، تماماً، أو ربما أكثر، من مجموع إبداعات الفنان أو الكاتب.

ولهذا فنحن سنقوم هنا بدراسة *بايزيد*، و *ميتريدات*، و *إيفيجيني* في المقام الأول ككتابات مستقلة، مكتفية بذاتها، تتمتع بتجانسها الخاص ودلالتها الخاصة، على أن نبين في وقت لاحق، عند دراسة فيدرا، كيف كان راسين وهو يكتبها يجد، وينشئ خطوة بخطوة، عناصر سيدمجها بعد ذلك في عمله الأخير.

ومع ذلك، قبل أن نتناول الدراسة نفسها لهذه المسرحيات، ينبغي علينا أيضاً أن نوضح مفهوم *المسرحية التاريخية* التي نرى أنها تنطبق إلى حد كبير على *ميتريدات*، وإلى حد ما على *باجازيه* و *إيفيجيني*. فلكلمة تاريخ باللغة الفرنسية معنيان مختلفان [1] وحتى متعارضان، ينبغي على كل فكر

[1] تملك الألمانية مصطلحين : "Historisch"، و " Geschichtlich "، وهما يوافقان إلى حد ما المعنيين اللذين نميزهما.

فلسفي أن يميز بينهما بدقة. يمكننا من دون أن نضطر للاستخدام المعتاد للغة، أن ندعو بتاريخي أي حدث *ماض أثر* من بعيد أو قريب بالحياة السياسية أو الاجتماعية. فالتاريخ، في هذا المعنى، هو معرفة الماضي بوصفه ماض، دون أي مرجع مقصود *أو واع* لحاضر و مستقبل الفرد أو المجتمع. إنه علم يريد أن يكون " موضوعياً " ويشبه، في بعض الجوانب الهامة على الأقل، الفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا.

ومع ذلك فالجميع يعلم أننا عندما نتحدث عن مفكرين كالقديس أغوسطينوس، وجواشيم دو فيور، وهيغل أو ماركس، نقول إنهم أقاموا *فلسفة للتاريخ*، لكننا لن نتمكن من التحدث بالمعنى نفسه عن فلسفة للكيمياء أو الفيزياء. هنا لكلمة " تاريخ " معنى مختلف، لأنه من جهة يحتوي الأحداث القادمة، المستقبل (أما الماضي نفسه فلا يهمه إلا بعلاقته مع هذا المستقبل)، ومن جهة أخرى، المسالة المركزية للتاريخ المفهوم بمعناه الثاني ليس الحدث المستقبلي كحدث خارجي يمكن التعرف إليه، بل علاقته مع القيم، ومع الحياة، ومع سلوك الأفراد في الماضي، والحاضر والمستقبل (الأفراد الماضين، والحاضرين، والمستقبليين).

فإذا أخذنا كلمة " تاريخي " بالمعنى الأول، فإن *أندروماك*، و *بريتانيكيس*، و *بيرنيس*، و فيدر هي إلى حد ما مسرحيات " تاريخية ". فالمشكلة المركزية لكل منها هي دون شك مشكلة فردية، ولكن الأحداث الحاسمة لحياة الشعوب تُرسَم في الخلفية : حرب طروادة، حكم نيرون، الدولة الرومانية، أو الصعود على عرش أثينا.

ومع ذلك، فإذا أعطينا لكلمة " تاريخي " المفهوم الثاني، كما سنفعل في هذا الكتاب، أي المفهوم الذي يتمتع به عندما نتحدث عن فلسفة التاريخ، فإن هذه المسرحيات الأربع هي، كجميع المسرحيات التراجيدية، ذات قوة

مضادة للتاريخ، لأن العالم التراجيدي يعرف من جهة بغياب كل مستقبل فردي أو جماعي (فمستقبل المجموعات *لا يعني شيئاً في هذه المسرحيات*، أما عن المسائل الفردية للبطل فالعلاقة بينه وبين العالم ثابتة)، ومن جهة أخرى، لا توجد أية علاقة إيجابية بين المسائل التي تسيطر على وعي البطل وواقع الحياة الجماعية. لأن الحياة تشكل فقط، ككل ما هو جزء من هذا العالم، العقبة التي يصطدم بها الإنسان التراجيدي، والتي ستجبره على رفض الحياة والعالم في مجمله.

أما المجموعة *بايزيد*، و *ميتريدات*، و *إيفيجيني* بالمقابل، فهي تحتوي على ثلاث مسرحيات تاريخية جزئياً، حتى بالمعنى الأخير للكلمة، لأنه يوجد من جهة في هذه المسرحيات كلها مستقبل واقعي (*ميتريدات* و *إيفيجيني*) أو ممكن (*بايزيد*)، ومن جهة أخرى، لمستقبل المجموعة هذا أهمية حاسمة من أجل حل المشاكل الفردية للبطل، وهي مشاكل وثيقة الارتباط به (سقوط أمورات، حياة بايزيد وموته، الحرب ضد الرومان، وحب إكزيفارس ومونيم، الحرب ضد طروادة، وحياة إيفيجيني وموتها). بالإضافة إلى ذلك، يمكننا أن نستنتج أن ما يتعلق بهذه العلاقة الحميمة للمسائل الفردية ومسائل الحياة الجماعية، ثمة في *بيازيد*، وفي *إيفيجيني* من قبل، أسبقية الفردي، بينما في *ميتريدات*، المسرحية الوحيدة التاريخية حقاً، بالمعنى الضيق للكلمة، الالتحام كامل تقريباً بحيث لم نعد نجد بطلاً فردياً بالمعنى الحرفي للكلمة. وبما أن ميتريدات، ومونيم، وإكزيفارس يتمتعون هم الثلاثة بالأهمية نفسها، فإن البطل الحقيقي للمسرحية هو المجموعة التي يشكلونها، على الرغم من صراعاتهم، بواسطة كفاحهم المشترك ضد الرومان.

والآن، بتناول تحليل مسرحية *بايزيد*، نستنتج بداية أن هذه المسرحية، على الرغم من كونها تتمتع بدلالة خاصة ووحدة خاصة، إلا أنها ما زالت

تشكل مرحلة انتقالية بين التراجيديا التي كانت *بيرنيس*، والمسرحية التاريخية التي ستكون *ميتريدات*، تماماً كما ستكون *إيفيجيني* في وقت لاحق، من بين مسرحيات أخرى، الانتقال بين *ميتريدات وفيدرا*.

تحتوي *بايزيد* في واقع الأمر – وهذا ضعفها – على بعض العناصر المماثلة تماماً للمسرحيات الثلاث السابقة، أي *الوضعية* و *متطلبات الأخلاق التراجيدية*. وكما في *برتانيكيس* و *بيرنيس*، يجد البطل نفسه أمام خيار *التنازل* أو *الموت*. وكما في هاتين المسرحيتين، يعلم بايزيد أن الموقف الوحيد للإنسان حقاً، والمشروع حقاً، سيكون رفض *التنازل* والقبول *الإرادي للموت*. ولكن هنا تتوقف التشابهات وتبدأ الاختلافات التي تغير تماماً دلالة المجموع. لأن بايزيد، على العكس من جوني وتيتوس، لا يتصرف بما يتفق مع متطلبات وعيه الخاص. فهو بخضوعه لتأثير أتاليد، يحاول أن يخدع روكسان، وأن يحتال لكي يتمكن من العيش. فيقبل التنازل بدلاً من رفض العالم.

ومع ذلك ينبغي ألا نظن أن هذا هو التغيير الوحيد، أو الفارق الوحيد بين *بايزيد* والمسرحيات السابقة، وأننا نجد فيها الإطار نفسه، الشخصيات نفسها مع فارق بسيط، فبدلاً من *البطل التراجيدي* الذي يرفض العالم باسم فرض أخلاقي من النقاء المطلقة، نجد *بطلاً دراميا*ً، يحاول أن يتصالح مع العالم لكي يتمكن من العيش فيه. وواقع الأمر، إن الثلاثية الله -الإنسان -العالم التي استخلصناها كجوهر للعالم التراجيدي، تشكل مجموعاً، أو بنية يجري فيها تغيير عنصر ما بالضرورة، تحت طائلة التفكك والفشل الجمالي، تغييرات موافقة له في العنصريين الآخرين.

وهكذا، فالله الصامت الخفي للتراجيديا، *الغائب* لأنه ما كان يعطي أبداً للبطل أي نصيحة، أي إشارة تدل على الطريقة في التصرف والحياة من أجل

تحقيق قيمه، كان مع ذلك *حاضراً دائماً* في عالم المسرحيات عبر وعي هذا البطل نفسه كفرض مطلق للنقاء) وكلية لا يمكن تحقيقهما في الحياة الدنيوية. والحال هكذا، فإن هذا الحضور يختفي عندما ينقص البطل ذاته من قيمة واقع متطلبات وعيه بالتصرف ضد قيمه الخاصة، أو فقط بتصالحه مع العالم في هذا الوضع. لم يعد بوسع الآلهة أن تجد واقعاً دراميا كآلهة خارجية سماوية، كما في إيفيجيني، أو بمعاقبة الأخطاء، بتجسيد العدالة والنظام، كما في *بايزيد* ؛ أللهم إلا إذا ألغى التحام البطل بالعالم في الدراما التاريخية حقاً كل تعال، بخلط الحياة الاجتماعية بالألوهية (*ميتريدات*). نحن نفهم لماذا تصبح الآلهة التراجيدية والخفية في بريتانيكيس وبرينيس الآلهة الدرامية للعدالة والانتقام في *بايزيد*.

ولكن، قد يكون العنصر الأخير الذي سيقع عليه التغيير في الثلاثية الله -الإنسان -العالم، أكثر عمقاً. إذ ثمة في التراجيديات الثلاث السابقة فرقاً نوعياً، هوة سحيقة تفصل العالم عن البطل. فأمام النقاء المطلق للإنسان التراجيدي، الذي لا قيمة نسبية له بالنسبة إليه، ولا درجة في القرب، فإن العالم الذي لم يكن يحقق فروض منظومته الأخلاقية، كان يبدو كواقع *سلبي كلياً*. وكان كل ما يحدث فيه، بالتعريف، مجرداً من القيمة والدلالة الأخلاقية، لا أهمية له ولا واقع. أما بالنسبة إلى البطل، فلم يكن سوى كل (مجموع) من العقبات التي لا يمكن تجاوزها، مناسبة للإعلان عن نفسه، لكي يجد نفسه بنفسه، لاشيء أكثر.

هكذا، يتغير هذا الوضع بالضرورة عندما يحاول البطل أن يتصالح مع العالم، وأن يعيش فيه. فالتقارب له تأثير بالضرورة على بنية عالم المسرحية. إذ يوافق انخفاض المستوى الإنساني للبطل ارتفاع معادل في المستوى الأخلاقي للعالم، ويستبدل بالفارق النوعي، وبالهوة السحيقة، فارق

في الدرجة. فإذا توقف البطل عن كونه خيراً كلياً، يتوقف العالم عن كونه سيئاً حتى اللحظة التي ينصهران فيها في *ميتريدات*. ولهذا – وهو أمر بغاية الأهمية – يستبدل بالعالم الثابت، اللامبالي، الذي لا دلالة له في *أندروماك*، و *بريتانيكيس*، و *بيرنيس*، و *فيدر*، عالم دينامي، في حركة مستمرة، موجه نحو تحقيق الخير (أو بالتحديد، نحو ما يشكل *في المسرحية* الخير، وقيمة إيجابية ما).

وهذا لا يعني أن العالم يحقق الخير بالضرورة وبقواه الخاصة، التوجه هو المقصود فقط. إذ تلتزم روكسان، وأكومات، وأتاليد بالعمل ضد أمورات، وتكافح مونيم وإكزيفارس، وميتريدات ضد الرومان، وتتطلع الشخصيات الأساسية في *إيفيجيني* إلى نصر الإغريق وانهزام الطرواديين.

مما لا شك فيه أن الشر في هذا العالم ما زال موجوداً، لكنه لا يشكل العالم، فهو ليس إلا جزءاً منه، هو جزء يعيد خلفية الخشبة (أمورات)، متعلق (فارناس) أو غائب (في *إيفيجيني*). أما في *بايزيد*، فيتعارض هذا الشر بالتناظر مع الخير، ومع آلهة النظام والعدالة. فهو مثلهم مختف خلف خشبة المسرح، ليس مشاهداً سلبياً وغائباً، بل على العكس قوة فاعلة وناشطة، تتدخل من الخارج في عالم المسرحية. وفي هذا الصراع بين الخير والشر، نجد الشخصيات كلها، بايزيد من جهة، أكومات، وروكسان، وأتاليد من جهة ثانية، تتخذ موقفاً متوسطاً بين إحدى القيمتين المتعارضتين.

وحتى في أحيان، يبدو العالم أخلاقياً أعلى من البطل. فإذا كان بايزيد مذنباً *أمام* الآلهة وأمام شخصه بسبب الكذبة التي يقبلها كي يتمكن من العيش، فإن روكسان وأكومات، الأنانيين، المجردين من الكرم، ومن القيم التي تتعالى الفرد وتتجاوزه بوجه الخصوص، يعارضان الشر أيضاً، لكنهما لا يتخذان جانب الخير، إلا إذا استطاعا بالطبع أن يجدا فيه إرضاء لأهوائهم

ومصالحهم. وهنا يفوق موقفهما بايزيد، على الأقل في الصراحة وغياب الكذب.

لا جدوى من الإضافة أنه ليس المقصود من هذه الملاحظات كلها إطلاق أحكام قيمة خارجية على الأشخاص وسلوكهم [1] (فنحن لا نجرؤ حتى أن نؤكد أن هذه الأحكام كانت أحكام راسين عام ١٦٧١، بل المقصود المعنى والقيمة التي يتمتع بهما هذا السلوك في عالم المسرحية، العالم الذي أبدعه راسين بكتابته *بايزيد*.

يمكننا الآن أن نرسم الخطوط البنيوية للعالم الذي سيتطور فيه الحدث. ثمة بطل ليس خيراً كلياً، سيحاول أن يعيش بفضل كذبة أو تنازل، وعالم ليس سيئاً كلياً، الحركة فيه موجهة نحو انتصار الخير، مما يجعل التنازل ممكناً، وأخيراً آلهة تمثل وحدها فرضاً من النظام والعدالة المطلقة، والذي، باسم هذه العدالة، سيعاقبون في النهاية البطل : ذلك هو الإطار الذي يجري فيه الحدث في *بايزيد*.

أما عن تحليل الحدث، فسنرسم خطوطه الأولى بدقة من حدث المسرحيات السابقة، وذلك بالتحديد لأنه يقدم توتراً أخلاقياً أقل، ولأن التحليلات النفسية للشخصيات أو الاجتماعية -السياسية للوضعيات لا تهمنا إلا في المقام الثاني.

وكالعادة، تلخص الأبيات الأولى ما هو جوهري في المسرحية، في إشارة تتعلق بالمكان الذي يجري فيه الحدث. إذ نجد فيه أكومات وأوسنين وقد خرقا الحدود المهددة لعالم يعيش تحت التهديد والإرهاب. فهما يلتقيان في مكان الوجود فيه وحده يجرهما مسبقاً إلى الهلاك. ثمة أحداث ستُقص عليهم

[1] بالنسبة إلينا، على سبيل المثال، لا أهمية لسقوط طروادة اليوم، لكنه بالمقابل واقع سلبي في *أندروماك*، وقيمة إيجابية في *إيفيجيني*. كذلك، نحن نرى أن سلوك بيروس وسلوك روكسان يبدوان متماثلين، إذ يتمتعان في المسرحيتين بقيمة حيادية. (indifférente).

في وقت لاحق حطمت أحكام هذا العالم، وأصبحت الحدود أقل قساوة مع أنها ما زالت موجودة، وأن تهديدها يتابع تأثيره على البشر.

" تعال، اتبعني.لا بد أن السلطانة قادمة على هذا المكان. وإلى أن تأتي، فإن بوسعي أن أتحدث إليك، وأسمع لك.

ومنذ متى يا مولاي يدخل الناس إلى هذا المكان الذي كان الاقتراب منه محظوراً حتى على أنظارنا ؟

كان الموت العاجل فيما مضى جزءاً لمثل هذه الجرأة. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

ولكن، ثمة تغيير نوعي حدث سابقاً واستمر إلى الآن، فالزمن واقع في المسرحية [1].

" عندما تحاط علماً بكل ما يجري، فإن دخولي هذا المكان لن يدهشك. " (الفصل الأول، المشهد الأول) [2].

يحصل في واقع الأمر أن روكسان، العاشقة لبايزيد، وأكومات الذي يشعر بالغيرة من الملك الذي أخذ هو نفسه مقاليد السلطة، يجهزان ثورة من القصر لاستبدال الخير والفاضل بايزيد بالشرير والطاغية أمورات.

هذا، وإن سلطة أمورات لم تكن بعد قد استقرت تماماً ؛ إذ يتردد جيش من الانكشاريين، لا يشعر بالثقة، فيفكر بالوقت الذي كان يقوده الوزير،

---

[1] في التراجيديا، بالمقابل، التي هي لا زمنية، الماضي حاضر دائماً، والمستقبل قُرر منذ وقت طويل. هنا الحاضر مختلف عن الماضي.

[2] بعد ذلك، ستتاح لنا الفرصة في الاطلاع على الحدث الذي سمح بخرق الحدود. سنذكره على الرغم من ضعف أهميته في المسرحية، وذلك لأن ظهور موضوع سيكرره راسين في *ميتريدات* وفي فيدر، موضوع الإشاعة الخاطئة التي تعلن موت الملك.

" لعلك تذكر أن رواية تفتقر إلى الصحة قد أشاعت نبأ وفاة مراد.

وعندما بلغ النبأ السلطانة، تظاهرت بالجزع، وعنيت بتثبيت النبأ بصيحاتها، وقد ارتاع عبيدها وجواريها إذ صدقوا بكاءها، كما اضطرب حراس بايزيد السعيد. وأتت المنح والعطايا على ما بقي من شعورهم بالواجب، فأقدم سجيناهم على أن يتلاقيا وسط هذه الفوضى. " الفصل الأول، المشهد الأول).

والسلطان واقع عشية معركة ستقرر نهايتها إخلاص الجيش، وضمنياً فرص سيطرته، أو على العكس فرص الثورة.

" أما أنا، فكثيراً ما سمعت أحاديثهم : إنهم يرهبون بأسه دائماً، وهو أيضاً لا يفتأ يخشى جانبهم. ولم تمح ملاطفاته لهم أثر هذه الإهانة.

إن غيابك عنهم يثير مواطن السخط في نفوسهم : فهم يتحسرون على الأيام الحبيبة على قلوبهم، حين كانوا يحاربون تحت قيادتك وهم واثقون من النصر.

ماذا ؟ أتعتقد، يا عزيزي عثمان، أن مجدي السالف ما زال يثير حماستهم ويعيش في خلدهم ؟

هل تعتقد أنهم ما زالوا على استعداد لأن يتبعوني راضين، وأنهم قد ينصتون إلى صوت وزيرهم ؟

إن نجاح المعركة سيحدد مسلكهم : علينا أن نترقب إما انتصار السلطان أو فراره.

فبالرغم من أنهم يخضعون، يا مولاي، لأوامره على مضض، فإن عليهم الإبقاء على شهرة أمجادهم الحربية، إنهم لن يخونوا شرف كل هذه السنين، وعلى أي حال فالنصر رهن بمشيئة القدر...

أما إذا حدث، في المعركة، أن أصاب القدر، وهو الأقوى سلطة مراد الناشئة بضربة من ضرباته، فلاذ بالفرار، فلا يساورنك شك في أن أفول نجمه سيملؤهم ضراوة، فلا يقنعون بكراهيته، بل تبلغ بهم الجرأة إلى حد تفسير الهزيمة، يا مولاي، بأنها حكم السماء بعدم رضاها عن مراد. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

وتقرر روكسان التي تحب بايزيد، أن تشارك بمهمة أحمد، ولكن لا هذا ولا تلك يملكان ثقة كاملة بحليفهما، إذ يخشى كلاهما، وبحق، أن يخونه الآخر، عندما يصل إلى السلطة.

ولهذا فهما يريدان الحصول على ضمانات : أحمد بزواجه من أتاليد، وهي أميرة من سلالة ملكية، وروكسان بزواجها من بايزيد. وهي ضمانات لن تكون بالمناسبة كثيرة البتة، لأننا سنرى أن بايزيد يشعر بتأنيب ضمير بكثير من سوء النية، وهو يحاول أن يصل إلى السلطة بواسطة وعود لا ينوي بحزم الوفاء بها. هنا، لم يعد الوضع فقط وضع التراجيديات السابقة التي كانت تعارض البطل من جهة بالعالم من جهة أخرى، إذ نجد فيها أيضاً العالم وبايزيد مشتركان في صراع ضد مراد، الشر بامتياز، مع محاولة كل واحد منهما إرضاء مصالحه وأهوائه، وإهمال الآخرين أو خداعهم. فالمزيج بين الشر والخير، والأنانية، والتعاطف الذي يعمل لصالح الفضيلة، لا مفر منه على طول الخط. تبدأ لعبة المخدوعين، ويسير الحدث حتى منتصف الفصل الرابع في الحدود بين الدراما والتصنع على طريقة ماريفو.

في هذا الحدث، جميع الشخصيات نصف -فاضلة، ونصف -مذنبة. وعندما تختار روكسان الخير، تختاره بخاصة لإرضاء شغفها الأناني، لكنها عندما تهجر بايزيد، من ناحية أخرى، تفعل ذلك جزئياً من أجل بواعث أخلاقية، لمعاقبة من خانها. وذراعها، من بين أخرى، أداة العدالة الإلهية، ولتحقيق هذا الانتقام، الذي هو عقوبة في الوقت نفسه، ستصل حتى إلى فقدان نفسها بوعي. هي تعلم ذلك، فتقول :

" ... إذا لم يقم نحوي بكل شيء في الوقت الذي أقوم فيه أنا نحوه بكل شيء، فغني ابتداء من هذه اللحظة، ودون تفكير في أني أحبه، وأخيراً

دون أن أفكر في أن أهلك نفسي ؛ سأتخلى عن هذا الجاحد يعود على حالة البؤس التي استطعت أن أنتشله منها. " (الفصل الأول، المشهد الثالث).

وأحمد، السياسي المحتال، الذي لا يفكر إلا بمصالحه، يختار هو أيضاً منذ بداية المسرحية إلى نهايتها الخير ضد الشر بحزم وعلانية.

لا تملك أتاليد أبداً الشجاعة في المضي في عمل ما حتى نهاية المطاف، فسواء أكانت أنانية أو كريمة، فإنها ما إن تبدأ عملاً ما حتى تتصرف بالتحديد بالاتجاه المعاكس.

وبايزيد أخيراً، صاحب النية الحسنة، لكنه مذنب في الواقع، فهو يبقى غامضاً حتى في خطئه، بما أنه لا يتصرفن بل يثير نوعاً من سوء التفاهم.

نحن نفهم أن في هذا العالم لا شيء مما يحصل يمكن أن يكون ضرورياً، أو بالأحرى إن كل شيء فيه عرضي *بالضرورة*. فاحتيال بايزيد كاد أن ينجح، وكنا في هذه الحالة سنحصل على كوميديا (ملهاة) من النوع الذي سيكتبه ماريفو بعد ذلك. (فبعد أن يغفر لروكسان، يتصالح العاشقان، الخ.). لكن راسين اختار الدراما.

قد يكون شعر هكذا بأنه يحافظ عليها أكثر، أو أنه بالتحديد يحافظ على وحدة المسرحية المهددة في هذا العالم الدرامي بوجود مخلفات تراجيدية ذكرت سابقاً (سوء نية لدى بايزيد، آلهة تفرض طهارة مطلقة). إذ يسمح اختيار النهاية لراسين بتدعيم هذه الوحدة، على نحو مصطنع، بالتأكيد طوال الحدث على تهديد مراد على الصعيد الدنيوي، وغضب الآلهة على الصعيد المتعالي [١].

---

[1] الحدث معلم بنصوص تذكر بهذين التهديدين :
" إن السماء تعاقب خديعتي، وتحبط مهارتك. " (الفصل الثاني، المشهد الخامس).
" إن مراداً ما زال قلقاً، والقلوب جميعها ما زالت تميل إلى بايزيد...

ولكننا، إذا ذهبنا بعيداً في هذا المعنى فقد يكسر راسين أكثر الوحدة العضوية بتأكيده على العنصر الضروري في عالم كل مهم فيه عرضي حقاً. ولهذا لا يمكنه أن يقود إلى النهاية الدرامية نفسها، أي اكتشاف الحيلة، إلا بطريقة طارئة على نحو مقصود وإرادي : أي إغماء أتاليد واكتشاف الرسالة. إن هذا الحادث الذي لا يمكن تصوره في التراجيديا، والضروري *بوصفه حادثاً في الدراما*، يؤكد أكثر مما يمكن أن يقوم به أي تحليل، المسافة التي تفصل *بايزيد* عن المسرحيات الثلاث التي سبقتها.

عندما يحصل الحادث الذي يحدد الخيار بين الكوميديا والدراما لا يبقى إلا أن نُتِّم على خير حدثاً يقود إلى اختفاء الشخصيات كلها. إذ يُقتَل بايزيد وروكسان، ويلجأ أكومات إلى سفنه التي ستبحر قريباً، وقبل أن يقتل أتاليد نفسه، سيجد متسعاً من الوقت للإشارة إلى أن نهايته هي التعبير عن عدالة متعالية ستتحقق في النهاية عبر هذه الالتباسات كلها، وعلى الرغم منها :

" أنتم يا من عكرت صفو مجدكم وراحتكم، أيها الأبطال الذين كان يجب أن يعيشوا في هذا البطل، أنت، أيتها الأم التعسة، التي وهبتني، منذ صغرنا قلبه، وأنت تنسجين أملاً آخر ! أيها الوزير المنكود، أيها الأصدقاء البائسون، أي روكسان، تعالوا جميعاً، وتحالفوا معي، وذبوا جميعاً عاشقة ولهى.

(تقتل نفسها)

إليكم أخيراً الانتقام الذي تريدونه. " (الفصل الخامس، المشهد الثاني عشر)

" لنعلن أمرنا، يا سيدتي، ولنقطع حبل الصمت، ولنغلق دونه منذ اليوم أبواب القسطنطينية، دون أن نستعلم عما إذا كان منتصراً أو هارباً، صدقيني، فلنسارع بمنع انتشار الخبر. " (الفصل الأول، المشهد الثاني).

" قد يكون مراد الثائر في هذه اللحظة في طريقه غلينا لانتزاع مثل هذه الحياة الجميلة. " (الفصل الأول، المشهد الثالث).

" ولكن السماء أعلنت عداءها لحيلتي. " (الفصل الأول، المشهد الرابع).

" إذا كانت عدالتك تريد أن تعاقب عاشقين على حيلتهما، أيتها السماء... " (الفصل الثاني، المشهد الأول).

سنعود في ملحق لهذه الدراسة إلى البواعث التاريخية الخارجية التي تمكنت من التأثير على راسين في هذا العبور من التراجيديا إلى الدراما. لكننا الآن نريد فقط أن نشير إلى مسألة تتجاوز كفاءتنا، كما تتجاوز إطار الدراسة الحالية، وذلك بالتحديد لأنها تعود إلى مجال علم الجمال البحت، وعلم النفس الفردي بوجه الخصوص.

من بين مسرحيات راسين التي تعاقبت من *أندروماك* إلى *أتالي*، مسرحية *بايزيد* هي الأقل نجاحاً والأقل أهمية. وهذا يُفسَر دون شك في جزئه الكبير بالتباين بين العناصر *التراجيدية* التي مازالت تحتويها، والطابع *الدرامي* أساساً لمجمل المسرحية. ومع ذلك فإن هذا التباين ليس برأينا شرحاً كافياً، أو محدداً، بل يحتاج هو نفسه لشرح وتفسير.

وواقع الأمر، على الرغم من أن المسرحية بنيت بكثير من الدقة، إلا أنها تبدو لنا وكأنها واجب كتبه جيداً معلم للأدب وحرفة الكاتب، أكثر منه عملاً عاشه كاتبه على نحو مكثف. فهل نجرؤ على الاقتراح بأن هذه المسافة بين الوعي الذاتي لراسين وموضوع مسرحيته هي التي تشرح جزئياً الإمكانية نفسها لتفكك ما في العالم المبدع ؟ وأن راسين لا يكتب بالجودة نفسها عندما يبتعد عن التراجيديا ؟

في هذه الحالة، يمكن لدراسة *بايزيد* أن تلقي الضوء على المسألة الهامة والصعبة للعلاقات بين الظروف التاريخية والمزاج الفردي في الإبداع الأدبي. فكل ما يتصل بعلم نفس الفرد يبدو لنا مع ذلك أرضاً زالقة بقدر لا يسمح لنا بالمغامرة فيها ؛ لذا فنحن نفضل أن نترك مهمة الرد لآخرين أكثر كفاءة منا.

٥ - *ميتريدات* و *إيفيجيني*

ليست هاتان المسرحيتان (كما *بايزيد* بالمناسبة)، بالمعنى الحرفي للكلمة، مسرحيتين تراجيديتين، ولا تدخلان في إطار دراستنا. وهذا ينطبق بالأخص على ميتريدات التي هي، في مشروعها على الأقل، محاولة في تجاوز للتراجيدي، وذلك على الصعيد الأكثر جذرية وملازمة، صعيد التاريخ.

نحن نرى أن مسألة الدراما التاريخية معقدة، وأن دراسة جدية *لميتريدات* تتطلب أعمالاً على الأقل واسعة كالأعمال التي وجدنا أنها

ضرورية في محاولتنا توضيح مسائل التراجيديا جزئياً. وليس المقصود هنا حتى رسم هنا حتى الخطوط الأولى لدراسة كهذه.

فإذا تحدثنا مع ذلك عن *ميتريدات*، فسيكون ذلك إذن بطريقة جزئية تماماً، وبالقدر الذي يبدو ذلك ضرورياً لفهم دلالة فيدرا، وبنيتها، وتكوينها بوجه الخصوص.

ميتريدات هي في واقع الأمر المسرحية التاريخية الوحيدة، بالمعنى القوي والمحدد للكلمة، التي كتبها راسين (وربما الوحيدة من هذا النوع من بين الأعمال التي تمثل الأدب المسرحي الفرنسي، بينما مع شكسبير، وجوته، وشيلر، وكلايست، وبوشنر، الخ.، المسرح التاريخي ممثل بكثرة في الآداب الأوربية الأخرى)، المسرحية الوحيدة التي يريد أن يعبر فيها عن اتفاق عميق وناجع عن طريق كل المعوقات المحتملة والظاهرة، بين الإنسان والعالم كمستقبل تاريخي، وعن إمكانية تجاوز الصراعات الفردية، الواقعية دون شك لكنها آنية وممكنة الحل – بفضل التاريخ والمهمة التاريخية للأبطال - بينما يشكل طابع هذه الصراعات الثابت والذي لا يمكن تجاوزه الأساس الأنطولوجي للتراجيديات السابقة، كما *لفيدر*، المسرحية التي سيكتبها بعد ذلك بقليل. ولكن، إذا لم تكن جوني وتيتوس – وهما من أبطال تراجيديات الرفض، التراجيديات التي لا تقلبات فيها ولا اعتراف – يتصوران حتى إمكانية حياة دنيوية مشروعة، تتميز باستحالة تصالح الإنسان مع العالم، وذلك منذ رفع الستارة، فإن ثمة بين *ميتريدات* و *فيدر*، عبر كل الاختلافات، عنصراً مشتركاً، لأن كلا المسرحيتين يطرحان مسألة إمكانية حياة حقيقية في العالم ؛ وأكثر من ذلك، تقع هذه المسألة في المركز نفسه للمسرحيتين، مع أن الإجابات التي تحملها ليست مختلفة فحسب، بل هي أيضاً متعارضة.

كانت *برتانيكيس* و *بيرنيس* من تراجيديات الرفض، وستكون فيدرا تراجيديا محاولة العيش بشكل حقيقي وكلي في العالم، تراجيديا الخطأ، والاعتراف ؛ ولهذا فإن مسرحيات الحياة الدرامية كانت في مسار *بيرنيس* نحو *فيدر*، و *بايزيد*، و *إيفيجيني*، و *ميتريدات* بوجه الخصوص، مراحل على أية حال مفيدة، وضرورية بوجه الاحتمال.

إن هذه العلاقة بين *ميتريدات* و *فيدر* تظهر بالمناسبة على الصعيد الأكثر سطحية، صعيد الموضوع، أي الحكاية. إذ تقع رفيقة الملك الغائب تقع في حب ابنه، وتخلق الإشاعة الكاذبة عن موت الملك التي تجعل المصارحة عن هذا الحب ضمني، الوهم بأننا يمكن أن نعيش ببراءة في العالم، بينما تجعل عودة الملك من هذه المصارحة جريمة لا إرادية [1].

إنه موضوع *ميتريدات*، كما هو موضوع *فيدر*، وليس من المؤكد مطلقاً أن ينتج هذا التجمع عن خيار إرادي. من الممكن، مع أننا لا نملك أي دليل، أن يكون راسين، وفي عودته إلى التراجيديا قد استعاد تقريباً الموضوع القديم *لميتريدات* لكي يصحح الخطأ في المنظور، والوهم الذي سبب مولد مسرحية ١٦٧٣.

ولكن، بعيداً عن استنفاد طاقتنا في هذا التجمع للموضوع الذي يبقى على الرغم من كل شيء سطحياً، العلاقة بين المسرحيتين عميقة على نحو مختلف. فنحن نرى في واقع الأمر أن *ميتريدات* هي التعبير عن أمل، عن واقع عاشه راسين، ساعده بالتأكيد في تصور فيدرا وكتابتها.

إن مسألة الشروط النفسية والحياتية للإبداع الأدبي صعبة ومعقدة ؛ كما أننا لا نتقدم إلا في تردد وخشية على أرض نشعر أننا قليلو الكفاءة. ومع

[1] لقد أشرنا إلى ظهور هذا الباعث مسبقاً قي بايزيد، ولكن بينما هو موجود في الخلفية، في البعيد، يشكل موضوع *ميتريدات* و فيدر نفسه. ذلك أن مشكلة *بايزيد* هي التنازل مع العالم، ومشكلة المسرحيتين الأخريين هو إمكانية العيش فيه دون تنازل. إذ تبدأ *بايزيد* في اللحظة التي تنتهي فيها فيدر.

ذلك، من المسموح به أن نفترض أننا لو استطعنا إلى حد ما تخيل كاتب تصور فيدر دون أن يعيشها بأي طريقة، فإن ما سهل كثيراً إبداع هذا العمل كون راسين عاش بحق الأمل في المصالحة الدنيوية بين الأضداد، وكان مجبراً على الاعتراف إلى أي نقطة كان هذا الأمل وهمياً وغير مجد.

ليس هنا المقام، كما كتبنا في مكان آخر، لمناقشة الأمل الذي تولد من " صلح الكنيسة " عام ١٦٦٩، وبدد الوهم الذي بدأ يصبح واضحاً عام ١٦٧٥، كان الخلفية النفسية التي شجعت على الأقل إنشاء *فيدر*. يبقى مع ذلك صحيحاً أن راسين، حتى مع تقيدنا بصعيد الكتابات الأدبية، فكر وكتب بين عامي ١٦٧٢ -١٦٧٣ مسرحية الأمل التاريخي (مهما كانت الخلفية الفردية والنفسية التي تعبر عن هذه المسرحية) فقد كان ذلك شرطاً مفيداً وربما ضرورياً لتخيل المسرحية وبنائها من الأمل الخائب، تراجيديا الوهم والاعتراف [١].

باختصار، بوقوع *ميتريدات* بين مسرحيتين تراجيديتين – *بيرنيس* و *فيدرا* – وبالتحديد بين *بايزيد*، وفيها ذكرى تراجيديا الرفض، واستمرار لعدم الثقة تجاه العالم، و *إيفيجيني* التي تعلن مسبقاً التراجيديا الجديدة، تمثل أعمال راسين ذروة الأمل الملازم والدنيوي، المسرحية الوحيدة (إذا تركنا جانباً *ألكسندر*) التي تحتفي أساساً بمجد الدولة والملك [٢].

---

[1] المسألة تتصل بالمناسبة بتلك التي يقترحها الخلاف (contreverse) الشهير حول الفترة الدنيوية لباسكال، ونسبة " خطاب عن أهواء الحب ". فهل أمل باسكال حقاً خلال بعض الوقت أن يكون بوسعه العيش في العالم دون تنازل ؟ هل كتب هذا الخطاب ؟ الجواب يتعلق اليوم، *بالنسبة إلينا*، بالمعايير العامة للبحث التاريخي والفقهي (الفيلولوجي). ومع ذلك، فنحن نرى أن من المؤكد أن *الخواطر* وإن لم تفرض بالضرورة رداً بالإيجاب على هذا السؤال، فمن السهل تخيل نشوئها وفهمه إذا أقررنا بأن من كتبها إنسان يعرف بواسطة تجربة واقعية ومعيشة بعمق العالم بكل ما يقدمه، كحضور و غرور.

[2] إن دراسة *الشخصية الملكية* في تراجيديا راسين مثال نموذجي على الأهمية التي يقدمها للنقد الأدبي وجود أداة تصويرية تسمح بتجاوز المعطى المباشر والمجرد، من أجل إضافته على المجموع وإلى الجوهر الملموس. لأن في هذه المسرحية شخصيتان ملكيتان مختلفتان يتمتعان بدلالة متعارضة بقوة. فأندروماك، وجوني، وتيتوس، وبيرنيس، وغرفيل، وفيدرا، ملوك بعظمتهم الإنسانية، وبالمسافة التي تفصل بينهم وبين العالم، وباستحالة تخيل مصالحة، وبالنسبة إلى لشخصيات الثلاث الأولى، حتى حوار معه ؛ وبيروس، ونيرون،

ومع ذلك، لنضف أن ثمة بين التفاؤل التاريخي – المرتقب إذا لم نقل المحقق – في *ميتريدات*، والتفاؤل الفردي في المسرحيات الدرامية لكورني، على سبيل المثال، فرقاً متناظراً مع الفرق الذي يفصل بين الفكر الجدلي - حتى في خطوطه الأولى - والفكر العقلاني. فتفاؤل كورني ما زال يصنف ضمن *ما قبل التراجيدي*، بينما التفاؤل الذي رسمت خطوطه الأولى في *ميتريدات* تفاؤل اجتاز التراجيديا وتجاوزها، تفاؤل *ما بعد التراجيدي*. والمقصود في الحالتين، *تفاؤل المجد* مرة، وتفاؤل الأمل مرة أخرى. الأول مركزٌ *على الحاضر*، والثاني *على المستقبل*، مما يعبر عنه من بين وسائل أخرى بكون بطل راسين على سبيل المثال، على الرغم من الفروق التي تفصل *بريتانيكيس*، و *بيرنيس*، و *ميتريدات*، و *فيدر*، لا يطرح أبداً مسألة التضحية بالهوى لصالح العقل، بل فقط التضحية بإمكانية إنقاذ الإنسان الكامل الذي يجمع بين الأضداد، الهوى الفردي كما الواجب الاجتماعي والعقل [١].

بعد أن رسمنا هكذا الخطوط الأولى للعلاقات التي تربط بين *ميتريدات* و *فيدر*، حان الوقت لأن نتساءل لماذا أولى هاتين المسرحيتين هي الأضعف من وجهة النظر الأدبية والمسرحية. لماذا يوجد هذا التباين بين المشروع والتنفيذ ؟ إنها مسألة تتطلب جواباً مزدوجاً : أ) على صعيد النقد الجمالي الداخلي ؛ ب) وعلى صعيد علم النفس الفردي لراسين.

وأجريبين، وأنطيوخس، وميرتيدات، وتيزيه ملوك العالم الذين لا يقومون سوى بممارسة سلطة الدولة بكل ما فيها من رديء وناقص أساساً.

[1] ولهذا قد يكون هناك عودة من المسرحية التاريخية أو الدراما المقدسة إلى التراجيديا، فراسين عاد إلى فيدرا، وغوته خشي طوال حياته هذه العودة، في الواقع، عندما قابل هولدرين أو كلايست، وفي أعماله عندما يتحدث إلى شيلر. سيكون، بالمقابل، من الصعب تخيل تطور انطلق من هذه الأشكال الأدبية إلى دراما كورني، فهو بالنسبة إلى الوعي التراجيدي متجاوز نهائياً.

ينبغي علينا بداية أن نظهر لماذا لا تشكل شخصيات *ميتريدات* المختلفة وعلاقاتها المتبادلة عالماً متجانساً، ومن ثم لماذا حافظ راسين على هذا التفكك.

ومع أننا نعترف، عندما يتصل الأمر بعلم النفس الفردي، أن هذا مجال لا نعرفه، نسمح لأنفسنا مع ذلك بتدوين بعض الأفكار حول غياب التجانس الداخلي الذي نعده الخطأ الأساسي في المسرحية.

هناك في واقع الأمر في *ميتريدات* تناقض فاضح بين المشروع والتنفيذ، بين التاريخ (بمعنى الحكاية، والموضوع) وعلم النفس الشخصيات.

مما لا شك فيه أن راسين كاتب عظيم شعر بالمتطلبات العديدة للمسرحية التاريخية، لاسيما فرض التحام البطل بالعالم، والآلهة، الذي يشكل تعارضهم العالم التراجيدي.

فبدلاً من الثلاثية : البطل، العالم، الآلهة، نجد في *ميتريدات* ثلاثة أبطال بأهمية متساوية، ميتريدات، ومونيم، وإكسفارس الذين لا يتعارضون، بل يشكلون معاً عالم المسرحية ؛ أما عن الآلهة فهي مدمجة في التلازم (immanence) وقد أصبحت غير ناجعة بسبب هذا الوجود للبطل في العالم، إن التاريخ سيملأ وظيفتها. كما يؤكد تحليلنا أننا نعلم على نحو عرضي أن الآلهة مرتبطة بوجود التجمع، وأن سيكون من الصعب على جنود ميتريدات هزم العدو في روما نفسها، حيث الآلهة ملائمة لها.

" أيكون هذا العدو أقل بطشاً من ذي قبل ؟ وهل يسهل عليهم قهره في عقر داره وعلى مرأى من آلهته ؟ " (الفصل الثالث، المشهد الأول).

ولكن، على الرغم من هذه البنية الصارمة، والمرسومة بعناية كلية، إذا كان تنفيذ المسرحية يبدو لنا غير كاف، فذلك أولاً لأن المهمة التاريخية التي ينبغي أن تكون المحرك الأساسي للمجموع، أي استبدال الألوهية،

مصالحة إكزيفارس وميتريدات، وتحويل الوحش في شخصية هذا الأخير إلى إنسان، وفتح في نهاية المسرحية، للمرة الأولى في مسرح راسين، منظوراً للمستقبل، هذه المهمة التاريخية ليست موجودة لا في علم النفس وفي وعي الشخصيات، ولا في مجمل المسرحية. بحيث أقل ما يمكن قوله، هو أن لهذه المسرحية موضوعين، الأول تاريخي، الكفاح ضد الإمبراطورية، والآخر فردي، حب مونيم، وهما ليسا مرتبطين بالدرجة الكافية، والموضوع الأول منهما مهيمن في البنية والمشروع، بينما يسيطر الثاني بوضوح في التنفيذ. ليس المقصود هنا التأويل، ونص راسين يقول لنا ذلك بصراحة. ترفع الستارة في واقع الأمر على وضع يبدو للوهلة الأولى تاريخياً.

" كانت الأخبار تأتينا صادقة، يا أربات : فقد انتصرت روما ومات ميتريدات. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

يترك هذا الملك :

" لقد مات تاركاً ثأره من بعده لولدين تعيسين لا وفاق بينهما. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

كسيفاريس يقول ذلك لنا نفسه :

" ففرناس روماني الهوى منذ وقت طويل، وهو الآن يأمل الحصول على كل شيء من روما ومن المنتصر. أما أنا فوفي لسيرة والدي، مضمر للرومان بغضاً أبدياً. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

ولكن في واقع الأمر ليس ذلك سوى الظاهر، إذ ليس المقصود، أو على الأقل ليس المقصود أساساً، بين فرناس وكسيفاريس ، الصداقة للرومان أو العداء تجاههم، بل المقصود مسألة فردية بحتة.

" ومع ذلك فليس لبغضي ولا لأطماعه أي دخل فيما بيننا من فرقة.

(...) إنها مونيم الجميلة...

ماذا تقصد يا مولاي ؟

إني أحبها وكفاني كتماناً لشعوري فليس لي منافس سوى أخي. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

وأكثر من ذلك، عندما تشرح لنا بعض الأبيات بعد ذلك أسباب موقفه المعادي للرومان، سنجد أن لا شيء فيها تاريخي، وأنها إذا صح التعبير كورنيلية (نسبة إلى كورني). ليس المقصود البتة بغضاً أيديولوجياً من أسبابه المباشرة والحقيقية الشعور الوطني أو الكفاح ضد المضطهد، على سبيل المثال، أو حتى الإخلاص للملك، بل المقصود مسالة المجد بالمعنى الأكثر فردية للكلمة. يرغب كسيفاريس بإصلاح الأذى الذي سببته في السابق لميتريدات أمه، التي تشعر الغيرة من مونيم.

فقد أحب في واقع الأمر مونيم قبل ميتريدات بوقت طويل.

" كفاك أنم تعلم، تبريراً لموقفي، أني كنت أول من رأى الملكة وأول من أحبها. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

ولكن :

" ... وهالني ماعلمته في مثل هذا الوقت البغيض، من أن أمي قد استجابت لطلب الرومان : ففي ثورة غضبها بسب هذا الزواج، وأملاً منها في أن تستدر عطف بومبي علين خانت أبي حين أعادت للرومان بعض البقاع، وأسلمت إليهم ما كان بين يديها من كنوز.

تصور ما حل بي بسبب جرم والدتي ! لم أعد أرى في والدي مزاحماً ونسيت حبي الذي وقف هو في وجهه، ولم يتمثل أمامي إلا ما لحقه من إهانة. وهاجمت الرومان على مرأى من والدتي فطار صوابها... " (الفصل الأول، المشهد الأول).

كسيفاريس يجد نفسه من جديد أمام خيار، عنصراه الاثنان فرديان بحت ؛ حبه لمونيم من جهة، ومن جهة أخرى، رغبته في إصلاح تجاه ميتريدات خيانة أمه التي يشعر بالذنب منها.

في وقت لاحق، سيقول لفرناس :

" وهناك فوق كل ذلك الجرم الذي ارتكبته أمي. " (الفصل الأول، المشهد الخامس).

لن يكون التاريخ بالنسبة إليه سوى وسيلة خارجية وعرضية ضمنياً، لإصلاح هذا الأذى.

لا ترتبط مونيم – في النص على الأقل – سوى مرة واحدة بالكفاح ضد الإمبراطورية، والخيار بالنسبة إليها هو حبها لكسيفاريس، وواجبها في طاعة ميتريدات، بحيث إنها حتى عندما تدفع ادعاءات فارناس، باسم عدائها للرومان الذين قتلوا أخاها :

" ورغم غضبتي العادلة على روما، لا يمكننا حشد جيش ضدها. ولذا فإني أتلقى الضربات دون أن أمتلك صولجاناً ولا جنوداً للأخذ بالثأر. وأخيراً ليس لي إلا قلب واحد فلا مفر لي من البر بوعدي لأبي، وأراني أخضب يدي بدمه إذا تزوجتك وأنت حليف للرومان، إن هذا لن يكون. " (الفصل الأول، المشهد الثالث)

سيكون من الصعب أن نقول ما إذا كان المقصود ذريعة لدفع الإنسان الذي لا تحبه، أو ربما إذا كانت تشعر حقاً بهذا العداء ضد روما، وتكون قد تصرفت من خلال شعورها بالإخلاص تجاه ميتريدات، من خلال حبها لكسيفاريس.

ومع ذلك، مع أنه قد يثير العجب، فإن المهمة التاريخية لدى مونيم التي تتحدث عن ذلك أقل من غيرها، مرتبطة على نحو طبيعي، وبشكل أفضل بمشاكلها الفردية، لأن الرجل الذي تحب عدو للرومان، والذي ترفض حبه هو حليفهم.

من المهم بمكان أن نذكر بعض الملامح في شخصية مونيم، وهي دون شك لم ترسم سوى خطوطها الأولى، لكنها موضحة في المسرحيات التالية، سيعبر عنها كلياً في شخصيات فيدرا.

في البداية المفارقة :

" كنت منذ زمن طويل ملكة، كان ذلك اسماً فحسب، والواقع أني كنت أسيرة، واليوم أصبحت أرملة لزوج لم يكن له وجود في الحقيقة. " (الفصل الأول، المشهد الثاني).

" أنا العبدة المتوجة. " (الفصل الأول، المشهد الثالث). الصعداء

كما يوجد أيضاً دون شك لدى كسيفاريس :

" هل تريدين مني أن أفر وأن أكف عن لقائك ؟ ولكن الملك قد جعلني أحد أتباعك. " (الفصل الثاني، المشهد السادس)

" كم أحس بالسعادة والتعاسة في آن واحد ! يا لها من هاوية أتردى فيها، حين وصلت على قمة المجد والسعادة ! " (الفصل الثالث، المشهد السادس).

" يا لك من بائس يا كسيفاريس !ماذا تعمل ؟ أنت الحبيب الطريد... " (الفصل الثالث، المشهد السادس).

ولكن ينبغي أن نلاحظ أن في هذه المقاطع كلها يخضع كسيفاريس سلبياً للمفارقة ولا يتحملها ؛ ولهذا فلا صلة البتة بينه وبين الشخصية التراجيدية.

كما يجب أن نلح أيضاً على سمة أخرى تربط بين مونيم بجوني، وبيرنيس بفيدر، والمسرحية بالنسبة إليها قريب، وحتى القلب النهائي (renversement) يقدم كأنه اللحظة التي تعيش فيها حقيقة للمرة الأولى والأخيرة في آن معاً.

" ولكني بالرغم من أحكامه القاسية أراني مضطرة إلى الكلام لأول مرة وآخر مرة. " (الفصل الثاني، المشهد السادس).

" أصحيح أنني سوف أتنفس لأول مرة ؟ " (الفصل الرابع، المشهد الأول).

" إن هذه لآخر فرصة يهيئها لك حبي، فانتهزيها وامتثلي لأمري. " (الفصل الرابع، المشهد الرابع).

وهذه اللحظة، التي هي تقريباً لحظة المسرحية، تتمتع بطابع فريد بشكل واع.

" والآن أستطيع أن أتنفس الصعداء، وقد خلصتني السماء من القيود الشديدة التي كانت تربطني بالحياة. لقد أصبحت سيدة نفسي، وأود أن أتصرف في مصيري كما يحلو لي ولو مرة واحدة في حياتي. " (الفصل الخامس، المشهد الثاني).

وأخيراً، ميتريدات نفسه، هو شخصية بيروس، ونيرون الذي ينبغي أن نضيف إليهما مع ذلك مهمة تاريخية إيجابية، الكفاح ضد الرومان الذي سينتهي بتحويله، بمنحه إشارة إيجابية على صعيد القيم الإنسانية. إنسان خاص ومواطن عام، عاشق وملك في الوقت نفسه، سيكون ميتريدات رجلاً كاملاً إذا لم تكن الثنائية إنسان -العالم التي ألغيت في المسرحية موجودة داخل

شخصيته الفردية – وذلك تقريباً من دون أي نتيجة عضوية. إن كون ميتريدات، مع قيامه بالكفاح ضد الرومان بطريقة جدية وأساسية، يحب مونيم، ويحبها حباً غيوراً ، متوحشاً، سلطوياً دون أي خشية أخلاقية، لا يطرح أي مشكلة نفسية أو جمالية، فالعنصران الاثنان المبرران باسم علم نفس واقعي، كما باسم المشروع المسرحي للمسرحية ؛ ما لا يجد مع ذلك أي أساس لا في الواقعية النفسية ولا في بنية عالم المسرحية، ذلك أن هذين العنصرين للشخصية يتمتع كلاهما باستقلالية كاملة تقريباً، لا يبدو أن أحدهما يؤثر على الآخر. لم يتصور ميتريدات على سبيل المثال أبداً _ وهذا طبيعي _ أن يتفاهم مع الرومان لكي يتمتع بامتلاك مونيم، ولكن، وهذا شيء مدهش بشكل مختلف، أبداً – إلا في النهاية – لا يتصور جدياً أن يقبل باسم كفاحه نفسه ضد الإمبراطورية حب مونيم وكسيفاريس.

مما لاشك فيه أن راسين الذي شعر بالمشكلة أدخل في المشهد الخامس من الفصل الرابع الذي يحتوي على كل ما ينبغي على ميتريدات أن يتصوره في سلوكه :

" أجل ولكن ما معنى غضبي هذا ؟ وماذا أقول ؟ بمن تريد أن تضحي أيها المسكين ؟ أتضحي بابنك ؟ هذا الابن الذي تهابه روما ويستطيع الأخذ بثأرك ؟ لم أسفك دماً لا غنى لي عنه؟ آه ! هل لدي من الأصدقاء من أعتمد عليهم الآن بعد الذي حل بي بسبب هزيمتي ؟ الأحرى بي أن أفكر وأفكر في كسب حنانه : فأنا في حاجة على من يأخذ بثأري وفي غنى عن حبيبة. ماذا ؟ ألا يحسن أن أتنازل عنها لابن أريد الحفاظ عليه، ما دام فقدانها لا مفر منه ؟ " (الفصل الرابع، المشهد الخامس).

لكن هذا المشهد مُقحم بطريقة مصطنعة كلياً في المجموع، لأن الاعتبارات التي يعبر عنها ميتريدات في هذا المشهد لم تؤثر البتة على سلوكه السابق، ولن تؤثر أيضاً على سلوكه القادم تجاه مونيم. لدينا الانطباع أن الصعيدين متجاورين في هذه الشخصية ولم يلتحما عضوياً.

ولهذا فإن اجتماعهما في نهاية الفصل الخامس، عندما تتوجه مونيم على ميتريدات المحتضر باسم الحرية والتاريخ :

" عش يا سيدي ! عش لسعادة العالم.

ولخدمة الحرية التي لا تقوم إلا عليك.

عش لتظفر بعدو مغلوب، لتثأر... " (الفصل الخامس، المشهد الخامس).

وجواب ميتريدات الذي لم يعد يعاني من أي شعور فردي، بأي غيرة، أما موته المحتم...

" لقد انتهى الأمر يا سيدتي وقد عشت.

وأنت يا بني فكر في نفسك : حذار أن تؤمن بأنك تقوى على مقاومة مثل هؤلاء الأعداء العديدين. (...) أخفيا عنهم إلى حين اسميكما وحياتكما. هيا وتحفظا... " (الفصل الخامس، المشهد الخامس).

رؤيا المستقبل التي يفنى من أجلها :

" سوف يهلك فرناس إن عاجلاً أو آجلاً !

دع للرومان مهمة تعذيبه.

هاأنذا أحس قواي تخور وحواسي تضعف،

أراني أموت. اقترب مني يا بني.

تعال وتناول روح ميتريدات في هذا العناق العذب الذي يخفف آلامي. "

وكلمات كسيفاريس :

" آه يا سيدتي ! لنضم آلامنا وتعالي لنجوب العالم بحثاً عمن يأخذ بثأره ! "

يمكن أن تبرر على حد ما من وجهة النظر النفسية، لكنها مرتبطة على نحو ضعيف جداً بالفصلين اللذين سبقاها.

راسين نفسه، شعر بذلك، بدرجة كافية لكي يحذف بعد ذلك في الطبعة الأولى بعضاً من الأسطر التي ذكرناها للتو. لكن هذا لن يغير من نهاية المسرحية في شيء، كما كانت بالمقابل الحالة في البدائل المختلفة لنهاية *أندروماك*. فكل عناصر هذه النهاية، تحول ميتريدات، ورؤيا المستقبل، واستمرار الكفاح بواسطة فارناس ومونيم مجتمعين، لم يتغيرا أبداً.

لقد قام راسين بحذف بعض الأبيات التي ترسم رؤيا المستقبل التاريخي، وبهذا خفف، وجعل أقل وضوحاً غياب الوحدة الذي لم يكن بوسعه أن يحذفها تماماً، دون أن يغير كلياً أو مجموع المسرحية أو معناها.

II

إن بنية *إيفيجيني* توضّح هي أيضاً إلى حد كبير أين تقع هذه المسرحية في المكان الذي تشغله في مجموع مسرح راسين بين *ميتريدات* و فيدر.

بهدوء، من خلال *بايزيد* و *ميتريدات*، رأينا راسين يترك التراجيديا ويتجه نحو الدراما الدنيوية. ومع ذلك فقد رأينا أيضاً أنه في إحدى المرات

توقف عند استمرار العناصر التراجيدية التي لا تتوافق مع هذه الدراما، التي لم يعرف أو لم يشأ أن يتحرر منها : وقد استطعنا أن نظهر كيف كان استمرار وجود العناصر التراجيدية في كل من هاتين المسرحيتين يكسر وحدة الدراما وتجانسها، ، أو كان على الأقل يمنعها من أن تتحقق كلياً.

أما في حالة *إيفيجيني* فالوضع يبدو لنا أكثر تعقيداً، وذلك لأنها في آن مماثلة ومختلفة. هي مماثلة بالقدر الذي تزعزعت فيها وحدة المسرحية، كما في *بايزيد* و *ميتريدات*، بواسطة وجود للعالم السماوي الذي لا يترك أي مكان للتراجيدي، مع عالم تراجيدي لا يترك أي مكان للعناية الإلهية ؛ ومختلفة مع ذلك بما يتصل بكوننا نستطيع أن نتحدث بخصوص *إيفيجيني* عن *عالم* إلهي، وعن *عالم* تراجيدي، وهذا ما كان مستحيلاً في تحليل *بايزيد* أو *ميتريدات*.

وواقع الأمر إن العناصر الدرامية والعناصر التراجيدية في هاتين المسرحيتين تتداخل في كل حالة، وفي كل شخصية، مما يضعف هكذا المستوى الجمالي، ليس فقط للمجموع، بل أيضاً مستوى كل من عناصره المكونة تقريباً. هذا والوضع مختلف كلياً في *إيفيجيني* المكونة من *عالمين* منسجمين ومتجانسين، يتألف كل واحد من شخصيات ووضعيات مختلفة، وبالكاد مرتبطة برابط خارجي تماماً : العالم الإلهي لأغاممنون، وإيفيجيني، وآخيل، وكليتيمنستر، وأوليس، *والعالم التراجيدي* لإيريفيل.

إن كلاً من هذين العالمين يبلغ بتجانسه نفسه مستوى جمالياً يتجاوز جداً أيّاً من مقاطع المسرحيتين السابقتين، ومع ذلك فإن المجموع يفتقر – بالتحديد بسبب هذه الثنائية – إلى الوحدة التي يمكنها وحدها أن تجعل من العمل الأدبي مشروعاً كلياً، بالمعنى الكامل والقوي للكلمة. ولهذا، على الرغم من الجمال الذي لا خلاف عليه، ليس لبعض المشاهد، وبعض الأبيات

فحسب، بل أيضاً لكل من هاتين الكتلتين اللتين ذكرناهما آنفاً – طالما أننا نعتبرها منعزلة، أو أن نضعها في المقدمة مع إهمال الأخرى – يبدو لنا من الصعب أن نضع *إيفيجيني* في المستوى نفسه مع مسرحيات راسين الأربعة الأخرى المتجانسة حقاً، في المستوى نفسه الذي تقع فيه *بريتانيكيس*، و *بيرنيس*، و *فيدرا*، و *أتالي*.

ومع ذلك، قبل أن نحلل مباشرة كلاً من هذين العالمين الذي يشكل تجاورهما الدراما، نرى من الضروري أن نتوقف بضع لحظات عند الروابط التي توحد بينهما، لأن واقع هذه الروابط أو لا واقعيتها على حد سواء يشكل مسألة المستوى الجمالي نفسه للمسرحية.

والحال هذه، للوهلة الأولى، يبدو أن ثمة شخصيتين مشتركتين في العالمين : آخيل – بما أن إريفيل يحبه – والآلهة التي تدين إريفيل وتنقذ إيفيجيني.

ومع ذلك ليس من الضروري أن ندفع بعيداً جداً التحليل لكي نلاحظ أن المقصود –في المرتين – المظهر فقط. فآخيل ليس في واقع الأمر البتة جزءاً من عالم إريفيل. مما لا شك فيه أن أن إريفيل تحبه، لكن هذا الحب لا يخلق أي صلة، أي عبور بين الشخصيتين، بحيث لا تتمكن إريفيل حتى من أن تعلن عن نفسها لمرة واحدة. آخيل لا يكن لإريفيل لا حباً ولا كراهية، فهي غير موجودة بالنسبة إليه لا في الخير ولا في الشر، والمشاعر التي يكنها لها هي المشاعر التي قد يكنها لأي شخصية أخرى من المجموعة أو من عالمها الذي يراه للمرة الأولى. فكرمه، واهتمامه المهذب هما التعبير نفسه عن الطابع المجهول لعلاقة إنسانية في عالم متمدن. ومن جهة أخرى، على الرغم من حبها، فإن إريفيل لن تجد دائماً الوسيلة للتأثير ولو قليلاً على حياة آخيل، أو للتدخل إلى درجة ما في الأحداث التي تجري داخل العالم

الإلهي (السماوي)، فمحاولتها الوحيدة للقيام بذلك لا انعكاسات لها سوى على سير مصيرها نفسه.

كذلك - وعلى الرغم من المظاهر – فإن الآلهة التي تنقذ إيفيجيني من الوهم الخادع للرجال، وتلك التي تحكم على إريفيل هي مختلفة كلياً، ولا شيء مشترك فيها سوى الاسم.

وذلك، ليس فقط لأنهما يؤثران بطريقة مختلفة - فهذا لا شيء فيه مقنع بعد، إذ يمكن للمخلوقات نفسها أن تؤثر بطريقة متناقضة – بل لأنه في المسرحية لا شيء يبرر، أو يشرح، أو يشير حتى إلى هذا التناقض.

دون شك، كان بوسع راسين انطلاقاً من الوضع المتخيل، انطلاقاً من مخطط المسرحية، أن يعطي واقعية ما للصراع بين العالمين. كان ذلك سيقوده إلى تراجيديا من نموذج فيدر، أو ربما حتى من نموذج شكسبير. لكن المهم أنه لم يفعل ذلك، وأن في المسرحية التي كتب لا توجد -أية علاقة درامية واقعية –إيجابية أو سلبية – تربط بين العالمين المتنافرين والغريبين. فإذا أردنا بأي ثمن أن نجد كلمة لوجودهما معاً في المسرحية، يمكننا أن نستنتج أن الشخصيات في كل من العالمين تحضر أحداث العالم الآخر كمشاهدين صامتين وعاجزين. ليس في هذا علاقة كافية لخلق وحدة الدراما.

إن غياب الروابط هذا بين العالم التراجيدي لإريفيل والعالم السماوي لإيفيجيني يظهر بالمناسبة حتى على الصعيد الأكثر مباشرة للبنية الدرامية للمسرحية. من بين الفصول الخمسة، لا تظهر إريفيل لا في الفصل الأول ولا في الخامس (فقصة أوليس الطويلة (الفصل الخامس، المشهد السادس) التي تنهي المسرحية صنع بالتحديد من منظور *المشاهد* العادي).

ومن المشاهد الثلاثة عشر للفصول الثلاث الأخرى التي إريفيل حاضرة فيها، نجدها أربع مرات وحدها مع وصيفتها دوريس، وست مرات

كشاهد أخرس (الفصل الثاني، المشهد الثاني والسادس، والفصل الرابع، المشهد العاشر)، أو هي تقريباً كذلك (الفصل الثاني، المشهد الرابع، الفصل الثالث، المشهد الرابع، وفيهما تلفظ فقط الكلمات التالية : " ماذا أسمع " و " يا لسماء، ما هذا الخبر ! " و في الفصل الثاني، المشهد السابع الذي تعبر فيه عن تعجبها في ستة أبيات)، بحيث نرى فقط ثلاث مرات في المسرحية كلها (الفصل الثاني، المشهد الثالث والخامس، والفصل الثالث، المشهد الرابع) *بداية حوار* بين إريفيل وشخصيات العالم السماوي.

هذا، وفي الأول من هذه المشاهد الثلاثة (الفصل الثاني، المشهد الثالث)، لا تقوم إريفيل بالتحديد سوى باستنتاج الفارق الجذري الذي يفصل بين وضعها في العالم والوضع الذي إيفيجيني فيه. وثمة مشهد آخر (الفصل الثالث، المشهد الرابع) يحتوي على وعد آخيل بتحرير إريفيل بطلب من إيفيجيني. ليس هذا الوعد بالتحرير الذي هو إحدى محاولتي راسين في ربط العالمين لا *أهمية* له ولا *دلالة* فحسب في مجمل المسرحية، بل إنه أيضاً لم يتمكن من إدخاله إلا في شكل حوار الصم (الطرشان)، وفي شكل سوء فهم مطلق بين الشركاء، سوء فهم أكثر جذرية على درجة لا يقوم فيها، كما كانت الحالة في " الحوارات الانعزالية " في التراجيديات السابقة، على تدرج أخلاقي أو إنساني، وعلى فارق في المستوى بين الأبطال الذين يبحثون عن أنفسهم ولا يتمكنون أبداً في إيجادها. يكتفي آخيل وإيفيجيني بذاتيهما، وهما يعدان إريفيل بالحرية بواسطة نوع من الحاجة في نشر السعادة حولهما، وفي أن يكونا كريمين بشكل مجرد وعام، إذا صح التعبير، لقناعتهما بأن أمة ما ينبغي عليها كأمة أن تتمنى الحرية. تقبل إريفيل بذلك لكي تتمكن من الابتعاد، ولكي لا تكون مضطرة على حضور سعادة آخيل وإيفيجيني، التي تمثل اليأس بالنسبة إليها. يبقى المشهد الآخر (الفصل الثاني، المشهد الخامس) الذي حاول

فيه راسين إقامة حوار بين إريفيل وإيفيجيني، دون أن نتحدث عن كونه هنا أيضاً اضطر – للوصول على هذا الحوار المزيف – إلى إدخال حادث طارئ في المسرحية، لم يكن ضرورياً – إذا لم نقل لم يكن مجدياً – لسير الحدث، ولا لكون هذا هنا حوار الصم مماثل للحوار الذي حللناه سابقاً، نحن نرى أن من المهم أن نشير على أن راسين اضطر لتحقيق ذلك أن يسيء إلى طابع إريفيل نفسه – الشخصية التراجيدية بصرامة – بجعلها تمثل تمثيلية وضيعة لا مبرر لها، عندما يجعلها تؤكد أنها لا تحب آخيل، وتظهر نقمة مزيفة لا تخدع بها إيفيجيني للحظة واحدة. (أضف إلى ذلك أن هذا المشهد يبدو لراسين نفسه مصطنعاً ومقحماً في مجموع المسرحية إلى حد لن تتذكر فيه إيفيجيني أبداً هذه الغيرة المبررة مع ذلك، ولن تتكرر بعد ذلك في السير اللاحق للأحداث.)

هكذا، بعد أن استنتجنا ثنائية هذين العالمين، يبقى علينا أن نتساءل لماذا راسين، الذي شعر بها دون شك أكثر من غيره – لم يتخل عن شخصية إريفيل، أو بالتحديد لماذا أدخلها في البناء الدرامي لموضوع لا أحد كان يتوقع أن يصادفه. والحال هكذا، يتضمن هذا السؤال إجابتين مختلفتين بحسب وقوعنا في مستوين مختلفين من التحليل. بداية، الجواب الذي يقدمه راسين نفسه في التمهيد للمسرحية حيث يقول لولا " هذه الشخصية الموفقة " لم تجرأ أبداً على الشروع بهذه التراجيديا. " بأي مظهر لوثت المشهد بالمقتل المروع لشخص فاضل ومحبوب كهذا علي أن أقدم *إيفيجيني* ؟ وأي مظهر أيضاً سأختم تراجيديتي بنجدة إلهة وآلة، وبواسطة تحول، كان يمكن أن يجد بعض مصداقية في زمن يوريبيدوس، لكنه كان سيكون عبثياً جداً، لا يصدق في وقتنا ؟ " ومع ذلك فهذا يعني فقط : أ) أن تضحية إيفيجيني، البريئة تماماً، لم تكن مقبولة عند راسين، وهذا صحيح، و ب) كان سعيداً لأنه تجنب، " إلهة

وآلة " على الرغم من أنها مسندة إلى أسطورة، كانت على حد ما معقولة، لن يتردد في إدخالها في فيدر. وواقع الأمر ليست المصداقية في ذاتها، بل الدراما المحددة التي كان يقترح على نفسه كتابتها، *الدراما السماوية لإيفيجيني*، التي لا تقر لا بالتضحية ولا بالآلة. كما يبقى أن نتساءل لماذا، على الرغم من الصعوبات الجمالية للموضوع التي لم يتجاوزها كلياً، بقي راسين مرتبطاً بموضوع *إيفيجيني* ولم يتركه ؟

إذا طُرِح السؤال على هذا المستوى – الوحيد المهم حقاً – السؤال الذي قد يبدو دون حل، وحتى عبثياً بالنسبة إلى التاريخيَّة (historiographie) الأدبية التقليدية، فهو يحيل بالضرورة إلى علم نفس راسين. نحن لا نود أن نتقدم في هذا المجال، ومع ذلك فنرى أن اللقاء بين حالة نفسية ما للشاعر والوضع السياسي للحظة (صلح الكنيسة منذ عام ١٦٦٩، الاتحاد الوطني، الحرب ضد هولندا التي كان يتوقع أن تكون قصيرة والتي تطول مع ذلك أكثر من التوقعات، عدم ثقة راسين على الرغم من أمل بالصلح الذي دعم بتنازل، دام منذ أربعة أعوام، ومع ذلك التأكيد على استئناف العروض الذي كان يجب أن يتجلى بالنسبة إلى كاتب يعيش في القصر نفسه بالعديد من الإشارات المهددة لا نفهمها اليوم) تجعل معقولة فرضية علاقة – دون شك معقدة وصعبة التحليل – لكنها مع ذلك مفهومة في خطوطها الأساسية، بين ثنائية كانت تقسم وعي الشاعر والثنائية التي تميز العمل الذي يكتبه. قد تكون هذه الثنائية للعالمين التراجيدية والسماوية التي تعد ضعفاً *جمالياً* في المسرحية –وهذا يبدو لنا بدهياً – قد تكون بالتحديد الطابع الذي جعل منها التعبير الأنسب عما كلن راسين يشعر به ويعانيه في اللحظة التي كان يكتب فيها. بما أن من الصحيح أن الموهبة والعبقرية نفسها لا تكفيان لجعل التعبير الأدبي *لأي محتوى* كاملاً ومشروعاً *جمالياً*، فإن تجانس

العالم الذي يعبر فيه عن هذا المحتوى الذي نراه شرطاً - ليس كافياً دون شك – لكنه *ضروري* للمشروعية الجمالية لكل عمل فني أو أدبي.

بعد هذه الملاحظات الممهدة، أصبح من الممكن الآن أن نحدد موقع *إيفيجيني* في مجموع أعمال راسين، وأيضاً بالنسبة إلى ميتريد*ات* التي سبقتها، و فيدر التي سيكتبها راسين لاحقاً، على حد سواء. رأينا أن ميتريد*ات* كانت – في مشروعها على الأقل – ذروة الآمال الملازمة والدنيوية في أعمال راسين، لكن استمرار المقولات الفردية الخاصة بالتراجيديا أعاق التنفيذ الجمالي. انطلاقاً من هذا التحليل، استطعنا أن نستنتج أن *إيفيجيني* تمثل في آن معاً تطوراً بمعنى الأمل الدنيوي (في شكله غير الملازم مع ذلك، بل السماوي) وبمعنى العودة إلى التراجيديا، لكنها تراجيديا بتقلبات واعتراف التي ستعرف ازدهاراً كبيراً في أعمال راسين في *فيدر*.

مقارنة بعالم ميتريد*ات*، العالم السماوي *لإيفيجيني* أكثر انسجاماً وتجانساً، ولكي نقتنع بذلك، يكفي أن نقارن غياب واقعية الكفاح ضد روما في أولى هذه المسرحيات مع واقعية طروادة، والمكان المركزي الذي تشغله فيها، كمحرك للأحداث، وسلوك الشخصيات في *إيفيجيني*. ولكن، في هذا التطور نفسه – ببقائنا في داخل العالم السماوي – علينا أن نستنتج أن من بين احتمالي تجاوز التراجيديا (والرؤية الينسينية)، الدراما التاريخية التي تمتص الآلهة في التلازم، والدراما المقدسة لتدخل الآلهة في العالم، _ دراما سينفذها راسين كلياً في *إستر* و *أتالي* -، وفي هذه المرة، إنها الثانية بالأحرى التي ترسم. أما بالنسبة إلى البشر، فالآلهة حاضرة تماماً وناجعة.

ولكن، إلى جانب العالم السماوي كتعويض *يقيده*، يقع في المسرحية العالم التراجيدي لإريفيل التي، باستثناء المشهد الوحيد المذكور قبلاً (الفصل

الثاني، المشهد الخامس)، نجد ما يقرب جداً من التراجيديا (بتقلبات واعتراف) التي سيكتبها راسين قريباً في *فيدرا* [١].

يوجد كذلك خلال الفترة نفسها لكتابة المسرحيات الدنيوية، من *بايزيد* إلى *إيفيجيني*، بناء تدريجي – في الخلفية من دون شك – لكنه مؤكد للعناصر التي سيبدع تجمعها فيدر، إذ كانت *بيازيد* تحمل وهم الحياة الممكنة مع العالم، و *ميتريدات* الوضعية، و *إيفيجيني* الشخصية ؛ وظرف خارجي يشجع تبلور الكل في خيال الشاعر يمكن أن يكفي لإبداع هذه التحفة.

بتحليلنا لعالم *إيفيجيني*، سنفهم – إذا نظرنا إلى موضوع الدراسة الحالية – أننا نقلب أهميتهما في المسرحية، بمنح جوهر انتباهنا لا للعالم السماوي الذي هو في الصف الأول، بل العالم التراجيدي. ومع ذلك فإن كلاهما يتمتعان بسمة مشتركة : إذ يحدد موقعهما بالنسبة إلى التراجيديا الإغريقية، لاسيما سوفوكليس. إذ كانت *أندروماك*، و *بريتانيكيس*، و *بيرنيس* _ كأشكال في المسرح التراجيدي _ إبداعاً أصيلاً بعمق لراسين. لولا هذه المسرحيات الثلاث، لكان للمفهوم الأرسطي للتراجيديا دون تقلبات ودون اعتراف حتى يومنا هذا طابع نظري بحت بالنسبة إلى عالم الجمال الذي لا يعرف كيف يوافقه بأي محتوى ملموس. مع *بايزيد* و *ميتريدات*، كان راسين قد تقدم على درب الدراما التي ستتطور لاحقاً في الأدب الحديث. لكنه سيستعيد فقط في *إيفيجيني* و *فيدر* المرجع لوضعيات التراجيديا الإغريقية وشخصياتها (تماماً كما سيستعيد لاحقاً في مسرحيتيه من نوع الدراما المقدسة العنصر الأساسي الآخر لهاتين التراجيديتين أي الجوقة، لكون اتحاد الشخصية التراجيدية بالجوقة – كما سبق وذكرنا – لا يؤثر في الكاتب الحديث.

---

[1] لقد لاحظ كارل فاسلر صلة القرابة بين إريفيل وفيدرا في كتابه *جان راسين*، الطبعة الثانية، بوهل، ١٩٤٨.

كان عالم مسرحيات سوفوكليس عالم الآلهة الخادعة، وفيها لا يمكن للبشر أن يعيشوا إلا في الوهم، حيث تقود المعرفة إلى فقدان البصر أو الموت.

أما عالم *إيفيجيني* الذي يُقدَّم في البداية وفي الظاهر كأنه يملك بنية مماثلة، نتبين مع ذلك خلال المسرحية أنه واقع في واقع الأمر في معوض قوي لعالم تراجيديا سوفوكليس. فالآلهة سماوية فيها، وهي تتصرف وتتدخل دون شك في حياة البشر، ولكن – على طريقة الله في المسيحية – لمساعدتهم وتسيير أمورهم على النهاية الحسنة. والبشر – مطابقون هم أيضاً للصورة المسيحية للإنسان المنهار – عميان، لكن عماهم يكمن في كونهم لا يثقون بالعناية الإلهية، ويفسرون على نحو خاطئ المعجزات التي تعلن لهم حماية هذه العناية، ويعدونها تهديداً ؛ وبدلاً من أن يتحدوا في الخضوع للآلهة وحبها، يعارض بعضهم بعضاً، ويثورون، و ينادون باستقلالهم عن الألوهية، أو حتى بالمساواة بها.

تبدأ المسرحية بملاحظتين إخراجيتين تشيران في آن إلى الزمن الذي تقع فيه المسرحية، ووضعية الشخصية التراجيدية : إنهما البيتان في بداية المشهد الأول ونهايته :

" إنني لا أكاد أرى إلا بصيصاً من نور يضيء لك ويهديني السبيل. "

"ها هو ذا نور النهار يبدو لنا ويضيء. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

باستثناء الكلمة المركزية " يبدو "، إنه تعريف لزمن المسرحية بالنسبة إلى أغاممنون وإيفيجيني، ...الخ. وإلى إريفيل على حد سواء. بينما، بالنسبة إلى الشخصيات الأولى، اليوم الذي نرى أنه " يبدو " لها، يتضح في واقع

الأمر أنه حام، وستبين لنا الخاتمة في إريفيل الشخصية التي ينطبق عليها بدقة هذا التعريف المحدد لزمن كل تراجيديا مع تقلبات واعتراف.

إن هذا المشهد في مجمله تكرار دقيق إلى حد ما لوضعية تراجيديات سوفوكليس. كما يجب أن نضيف هذه السمة الخاصة براسين، فإذا كان الأبطال لدى سوفوكليس تراجيديين في الغالب، دون أن يعرفوا ذلك، فإن شخصية إيفيجيني التي لا تقع في الواقع، بل في الظاهر، في وضعية تراجيدية ــ تملك وعي الوضعية التي، لكي تكون بالنسبة إليه مزيفة كوضعية بطل سوفوكليس، هي تحليل دقيق للبطل التراجيدي.

سبق أن ذكرنا أن البشر الذين تجسدهم الجوقة عند سوفوكليس يستطيعون العيش لأن الوهم أعماهم، بينما ينبغي على البطل أن يغادر الحياة لأنه – إرادياً أو بخيار حتمي للآلهة – حُكم عليه بأن يعرف الحقيقة، وأن يعلم أن العظمة الإنسانية وحماية الآلهة، وأن السعادة والمعرفة لا يتفقان. إنه التحليل نفسه الذي سنجده من جديد منذ الأبيات الأولى لإيفيجيني، وقد غيرها في الأكثر الوعي الذي يملكه أغاممنون لعظمته ووضعيته.

" نعم إنه أجاممنون، إنه مليكك الذي يوقظك، تعال وتعرف على الصوت الذي يهفو على أذنيك.

إنه أنت يا سيدي ! أية حاجة هامة دفعتك إلى أن تسبق كثيراً مطلع الفجر ؟ إنني لا أكاد أرى إلا بصيصاً من نور يضيء لك ويهديني السبيل، وعيناك وعيناي هي العيون الوحيدة التي لم تنم في " أوليد " [1]. هل سمعت

[1] ميناء في إقليم بيوتيا بلاد الإغريق اسمه أصلاً " أوليس " تجمعت فيه القوات الإغريقية لتنطلق على طروادة ـ المترجم

من الأجواء شيئاً ؟ ألم تسر الرياح كما اشتهينا هذه الليلة ؟ ولكن كل شيء نائم : الجيش والرياح والبحار[1] .

ما أسعد الذي رضي بحظه المتواضع وتحرر من نير الكبرياء الذي أثقل كاهلي، فعاش في الغموض الذي وارته فيه الآلهة. " (الفصل الأول، المشهد الأول)

معتقداً أنه يفهم المعنى المهدد للمتنبئ الإلهي الذي يطلب التضحية بإيفيجيني، قرر أغاممنون أن يعصي الآلهة.

" أخذتني الدهشة، كما تستطيع أن تتصور، وأحسست الدم يجمد في عروقي بارداً كالثلج، وبقيت صامتاً لم أفتح فمي إلا بألف من الزفرات. أدنت الآلهة وآليت على نفسي أن أعصيها على هياكلها وألا أسمع أحداً، ولم أؤمن آنئذ إلا بحناني الهالع. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

لكن أغاممنون يبقى واعياً لحدود قواه. وبدلاً من أن يعتقد، كما سيفعل آخيل، أن بوسعه أن يكون مساوياً للآلهة، وأن يأخذ مكانها، يرسم كشخصية تراجيدية مشتتة بين مشاعره الأبوية، ووعيها كمواطن يفترض أن يخضع لآلهة المدينة :

" لا تتوقف وامنعها حين تراها من التقدم خطوة واحدة، وسلمها هذه الورقة التي سطرتها، وخذ معك مرشداً أميناً، ولا تضلن الطريق فإن ابنتي لو وطئت بقدمها أوليد هالكة لا محالة، إذ سيعرف كالكاس الذي ينتظرها في هذه البقاع كيف يسكت دموعنا ويستنطق الآلهة. وسيستمع الغريق الهلعون للدين وحده، للدين الذي حل بنا غضبه. (...)

[1] في الأصل نبتون، ونبتون عند الإغريق إله البحر، ابن ساتورن غله الزراعة القديم وأخو جوبتر. وقد أخذ بعض النقاد على راسين أنه أورد هذا الكلام الرفيع على لسان الخادم أركاس ونظيره عند أريبيد على لسان أغاممنون - المترجمة

اذهب وأنقذها من ضعفي، ولا تتساقن لتهور أخرق فتفضح أمام عينيها سري المشئوم. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

و ينتهي المشهد بالبيت الذي يذكرنا بالمخاطر التي تمثلها الحياة والمعرفة بالنسبة إلى البطل التراجيدي:

" هاهو ذا نور النهار يبدو لنا ويضيء. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

وفي المشهد التالي، سيذهب آخيل في غمرة عماه إلى حد يتساوى فيه مع الآلهة :

" وإذا تكلم الشرف، وفي كلامه الكفاية، فلا بد أن يتبع كلامه حكماً فاصلاً. حقيقة إن الآلهة هي السادة الحاكمة، ولكن مجدنا، يا سيدي، بين أيدينا نحن. فلم نشق إذن على أنفسنا بأوامر الآلهة العليا، علينا ألا نفكر إلا في أن نكون خالدين مثل الآلهة، ولنترك القدر يفعل ما هو فاعله، ولنبادر على حيث تعدنا البراعة حظاً أكبر من حظها... " (الفصل الأول، المشهد الثاني).

تظهر المشاهد التالية أوليس مهتماً فقط بقوانين الحرب والمدينة التي تفرض مهما كلف الثمن الخضوع للآلهة الشريرة والقاسية كما يراها، وكليتمنستر، - الأم التي تحاول قبل كل شيء أن تدافع عن ابنتها ضد الحكم الإلهي، وإيفيجيني أخيراً، نقية كلياً، مجردة من أي فكرة في الثورة، قابلة بالقرارات الأبدية وبحكم (وبإدانة) الآلهة على حد سواء.

تسيطر على هذه المسرحية فكرة الآلهة القاسية والمنتقمة التي نجدها في التراجيديا القديمة :

" أيتها السماء العادلة ! أهكذا تحكمين انتقامك فتقطعين أسباب حيطتي وتحايلي. " (الفصل الأول، المشهد الخامس).

" سأترك للآلهة أن تستبد ببراءة الأبرياء ما شاء لها الاستبداد. " (الفصل الأول، المشهد الخامس).

" لقد وقفت الآلهة مني منذ حين موقف القسوة والصمم.

- لكن كالكاس، كما يقولون، يعد لرد ذلك ضحية هائلة.
- لينتي استطعت من قبل أن أمنع ظلمها. " (الفصل الثاني، المشهد الثاني).

" وأسفاه أيتها الآلهة العظيمة ! أتفرضون علي حكماً بهذه القسوة، ثم تتركون في صدري قلب الأب ؟ " (الفصل الرابع، المشهد الخامس).

كما نجد مغالاة آخيل الذي يشعر أنه مساو للآلهة :

" أنا أتنبأ لك بهذا. ثقي بي على الأقل، أنني ما دمت حياً فلن يجدي أمر الآلهة بموتها شيئاً. إنها لنبوءة مؤكدة أكثر من نبوءة كالكاس. " (الفصل الثالث، المشهد السابع).

ولكن في النهاية، تتكشف الآلهة لا كآلهة منتقمة كما في التراجيديا القديمة، بل كآلهة رحيمة، وعادلة، وسماوية تشبه في كثير من السمات الله المسيحي. فشخصية إيفيجيني نفسها، وغياب البطلة كان يعلن ذلك من قبل.

" أي مظهر لوثت به المشهد بالقتل الرهيب لشخص فاضل ومحبوب كهذا كان يجب أن أقدم به *إيفيجيني* ؟ " (التأكد من الترجمة من الصفحات السابقة)

كان راسين قد كتب في التمهيد، مشيراً هكذا إلى الطابع ضد التراجيدي، وفي النهاية المسيحي.

يلاحظ المشاهد أنه وصل ببطء إلى قلب كامل للوضعية. ففي المشهد الأول، المخيم نائم، النبوءة، وأغاممنون مصدوم بالآلهة، معزول عن الآخرين لكونه يعلم أنه مستيقظ وسط سباتهم، فالبطل الذي " يبدو له نور النهار ويضيئه "، لكنه، على الرغم من ضعفه " يدين الآلهة " ويحاول أن يقاومها، وهو يشعر أن " نهاراً عظيماً " " سيطلع " و " يضيئه "، كان كل ذلك يبدو أنه يعلن وضعية وثيقة القرابة بالتراجيديا الإغريقية. لم يكن في واقع الأمر سوى مظهر خادع، فالآلهة ليست قاسية، بل سماوية. وأغاممنون ليس بطلاً تراجيدياً، استيقظ وسط سبات الآخرين، بل هو جزء، مع آخيل وكلتمنستر وأوليس، من المخيم النائم، والبطلة بوعيها لعمى عامة البشر، إنها إيفيجيني البريئة. فالعمى هو الثورة، والحقيقة هي الخضوع لإرادة الآلهة، وهنا استبدل بالمظهر التراجيدي الحقيقة المسيحية، وماثلت المدينة القديمة في الداخل مدينة الله.

ولكن، إلى جانب مدينة الله هذه، ومقابلها، تنتصب مدينة الإنسان التراجيدية، عالم إريفيل، العاجزة دون شك في محاولتها التشويش عليها، لكنها فخورة، ومكتفية بذاتها. فإريفيل وفيدر هما في أعمال راسين الصورتين الأكثر قرباً من بطل التراجيديا القديمة.

إنها معارضة لمجتمع الآخرين – وبهذا تبقى حديثة – وحيدة كلياً، مهتمة بمعرفة الحقيقية التي ما زالت تجعلها، والتي ستقتلها، ثائرة ضد ظلم الآلهة، غارقة في الطهر حتى الخطأ، محولة في اللحظة السامية حكم الآلهة إلى انتحار إرادي، تلك هي إريفيل التي تفصلها هوة سحيقة عن كل أولئك – المتداعين إلى صف العرائس – الذين يعيشون في العالم السماوي. منذ ظهورها على خشبة المسرح، تعرف نفسها بنفسها :

" ينبغي يا دوريس ألا نثقل عليهما، وأن ننسحب ونتركهما بين ذراعي أب وزوج. وبينما يفرج حبهما عن نفسه، نفرج نحن عن حزني وعن فرحهم. " (الفصل الثاني، المشهد الأول).

" لا أعرف من أكون، وأكثر من هذا فظاعة أن ثمة نبوءة توثقني إلى جهلي كلما وددت معرفة الدم الذي أتى بي على هذا الوجود وتهددني بأن هذه المعرفة سيكون فيها هلاكي لا محالة. " (الفصل الثاني، المشهد الأول).

إنها متناقضة، إذ تحب في آخيل مضطهدها، وقاتل عائلتها، هادم لسبوس الهمجي، ولكن ليس لها إلا أن ترفض كل ما يمكن أن يقدمه لها آخيل وإيفيجيني. و " حبها المجنون " يعيب أهلها الذين يمثل التعرف إليهم (تحديد هويتهم) معنى حياتها نفسه. إذ لا يوجد بين وفائها لماضيها ومدينتها، وبين حبها لآخيل، على أية حال، أي تنازل ممكن ، إذ عليها أن تموت حتى من دون نبوءة الآلهة.

" انتهى كل شيء بالنسبة إلي وهلكت. وسأجهز حينئذ على نفسي سريعاً وأوارى عارياً في ظلام لقبر البهيم، ولا أبحث عن والدي اللذين جهلتهما فطال بي جهلهما، واللذين جللهما بالعار حبي المجنون. " (الفصل الثاني، المشهد الأول).

ومع ذلك، فعلى العكس من التراجيديات دون تقلبات واعتراف، توجد قصة إريفيل، كما ستكون هناك قصة فيدر. فقصة الوهم، قصة أن الحياة قد تكون ممكنة، وأن الآلهة قد تسمح بوجود قد يقلب نظام العالم، ويحقق مجموع المتطلبات المتناقضة للشخصية التراجيدية، وأنه على الرغم من أن النظام ثابت وهمجي لا يقر بالحياة إلا جزئياً بالقدر الذي تتخلى فيه عن فرض الكلية، قد تكون هناك مع ذلك فرضية ما لتوحيد الإرادة الإلهية بالشغف المذنب، والطهارة بالخطيئة، والفضيلة بالسعادة.

توجه إريفيل اللوم لإيفيجيني، وفيما وراءها لعالم العناية الإلهية كله، ليس لسعادتها كما هي فحسب، بل أيضاً للطابع المباح، المكرس، الذي اعترف به البشر والآلهة لهذه السعادة، وإمكانية التخلي عن النتيجة، وإيجاد السعادة في الفضيلة نفسها (وهي هنا بالمناسبة فضيلة – على العكس من فيدر – واقع حقيقي بما أنها تدخل في العالم المنصَّر(الذي غدا مسيحياً) للعناية.

" أيتها الآلهة التي تطلع على عاري، أين أتوارى ؟ وأنت أيتها المنافسة المتكبرة، أيحبك ورغم ذلك تزمجرين ؟ أأحتمل منك التكبر و الإهانات ؟ " (الفصل الثاني، المشهد الثامن).

وأكثر من ذلك، إن هذا الاعتراف الذي تحسدها عليه، وتلومها لأجله ربما أكثر من سعادة من سعادة الاقتران بآخيل. ففي اللحظة نفسها التي كل شيء يبدو فيها وكأنه يؤكد إعدام إيفيجيني، وفيها تسأل دوريس المتعجبة :

" آه ! ماذا تقولين لي ؟ أية حماقة غريبة تجعلك تحسدين نصيب إيفيجيني بعد ؟ حياتها ستنتهي بعد ساعة، ثم تقولين إن عينيك لم تكونا قط أكثر حسداً لها على سعادتها ! من يصدق ذلك ياسيدتي ؟ وأي قلب نافر... " (الفصل الرابع، المشهد الأول).

يظهر عداؤها أذكى من أن تصدق بأن الآلهة بوسعها أن تحكم على مخلوق محاطٍ إلى هذه الدرجة بمجموعته، ومعترَفٍ به من قبلها.

" لم تنفرج شفتاي يوماً عن أصدق مما قلت الساعة. ولم يحدث أن كان بنفسي المضطربة حسد على سعادتها أكثر مما بها اليوم. أيتها الأخطار الحبيبة ! أيها الأمل العقيم ! ألم تر انتصارها واضطراب آخيل ؟

ستربن أن الآلهة ما أملت هذه النبوءة إلا لتزيد مجدها وتزيد عذابي، وتضفي عليها جمالاً في عيني حبيبها. ماذا إذن ؟ ألا ترين كل ما يفعلون من أجلها ؟ إنهم يلغون حكم الموت الذي أصدرته الآلهة وبالرغم من أن النار قد أعد لها الحطب فإن اسم الضحية ما زال مجهولاً ــ والمعسكر كله لا يعرف عنه شيئاً. أي دوريس، ألا ترين في هذا السكون دلالة على أن الأب يتردد ؟ ماذا هو فاعل إذن ؟ أية شجاعة وأي تصميم يصمدان أمام الهجمات التي يعدونها له هنا ؟ أم حانقة، ودموع ابنة، وصيحات يأس أسرة بأسرها ! إن النفس لتتزلزل أمام هذا كله. وآخيل الذي يهدد ويستعد لينقض عليه ؟ لا، إني أقولها لك، لقد حكمت عليها الآلهة حكماً لن ينفذ، وسأظل أنا البائسة الوحيدة... " (الفصل الرابع، المشهد الأول).

ولهذا فإن أملها الوهمي لا يمكنه أن يُخلق إلا من تصدعات – ظاهرة إذا لم تكن واقعية – مجموعة عالم إيفيجيني. لن نتعجب إذا كانت يقظة وفطنة بشكل خاص :

" أي دوريس، إما أني أحب أ، أخادع نفسي بأمل كاذب، وإما أن عاصفة تركزت فوقهم وتكاد تنطلق من عقالها. إن لي عينين أرى بهما أن سعادتهم لا تنعم بالراحة. إنهم يخدعون إيفيجيني، وأنهم يتوارون من آخيل. وأجاممنون يشكو ويئن. علينا إذن ألا نيأس، وإذا تحالف القدر الذي يعاديها مع بغضي لها، فسأعرف كيف أفيد من هذا التحالف حتى لا أبكي وحدي، وحتى لا أقضي نحبي دون أن أنتقم. " (الفصل الثاني، المشهد الثامن).

ولا أن تنتهي بالوقوع في وهم رابطة ممكنة بينها وبين الآلهة، رابطة قد تسمح لها بتحقيق في *العالم* المتطلبات الأكثر تناقضاً، وإلغاء منافستها التي

تشعر بالغيرة تجاهها بسبب حبها لآخيل وإخلاصها لأجدادها ولمجموعتها الأصلية، إن انتقام لسبوس هو الاعتراف بالآلهة.

" لست أعرف ما يوقف غضبي ويحبسه ويمنعني من أن أعلن خبر ما يدور هنا، فأجري وأكشف للملأ تهديد الآلهة، وأبين في كل مكان المؤامرات الآثمة التي تحاك ضدها وضد هياكلها. " (الفصل الرابع، المشهد الأول).

" آه، يا دوريس ! يا للسرور كم من بخور سيحرق في معابد طروادة إن استطعت أن أثير أغاممنون ضد آخيل، وأشيع الفرقة بين اليونان وأنتقم للأسرى ! ليت كراهيتهم تنسى النزاع مع طروادة وترد إلى صدورهم الحديد الذي يشحذونه ضدها، وليت ما سأنشره من أخبار خطيرة في المعسكر تؤدي على التضحية بضحية عزيزة من أجل وطني. " (الفصل الرابع، المشهد الأول).

" لنعد. ولنستثر الغضب الذي تبيحه الآلهة لنعكر صفو هذا العرس القبيح. " (الفصل الرابع، المشهد الأول).

ولكن في واقع الأمر، ليس كل ذلك سوى وهم، إذ لا تجمع ممكن بين إريفيل والعالم، ولا بين إريفيل حية والألوهية. فالآلهة بالنسبة إليها – السماوية عند إيفيجيني - هي غيورة وغاضبة، ونبوءتها التي كانت تهدد منافستها، وتفتح لها أملاً بالاعتراف بها، ويحمي في واقع الأمر إيفيجيني ويدين إريفيل. سينهي صوت كالكاس الوهم بأن يكشف لإريفيل منبتها الملكي و خطأها وإدانتها في آن معاً.

ولكنه يكرس بذلك نهائياً الهوة التي تفصل بين العالمين، لأن إريفيل تعلم الآن أنه في مكان آخر، من عالم آخر، وأنه لا يمكن أن يكون هناك شيء مشترك بينها وبين كل ما يتصل - من قريب أو بعيد – بالعالم السماوي. وعندما يحاول كالكاس أن يقترب منها لإتمام مهمته المقدسة، وتنفيذ أمر الآلهة، سيقول لها الكلمات التالية التي قد تكون مفتاح المسرحية :

" قف عندك، لا تقترب مني، إن دم الأبطال الذين نسبتني إليهم سيسيل دون أن تبسط إليه يديك الآثمتين. " (الفصل الخامس، المشهد السادس).

ليست الآلهة السماوية، ونبوءتها، والقس المكلف بتنفيذها سوى أشياء آثمة (دنيوية) في عالم إريفيل، فأقل تماس معها، وحتى مقاربتها سيلوث الطهارة، والطابع الملكي للشخصية التراجيدية.

فإريفيل، التي تعلم الحقيقة بأن الآلهة تخفي على العرائس التي تحميها العناية الإلهية، هي الآن أكثر عظمة وطهراً من أن تتمكن الآلهة السماوية من معاقبتها أو إدانتها. تجد نفسها أخيراً وأمام ذاتها وقيمها الخاصة بمغادرتها عالم اعتقدت أنها تستطيع العيش فيه، نهاية الوهم، والموت الذي وافقت عليه بحرية لمحو الخطأ، معيدة نظام العالم السماوي وآلهته، نظام وضع جهازه في فوضى عبر وجود هذا الكائن الوحش والثائر، والذي يمكن من جديد أن ينطلق ثانية :

" فما كاد دمها يسيل على الأرض ويخضبها بلونه القاني، حتى أسمعت الآلهة الرعد، وحركت الرياح الهواء في انتفاضات سعيدة، فرد البحر عليها بعجيج أمواجه... " (الفصل الخامس، المشهد السادس).

ومع ذلك، من المهم بمكان قبل أن ننهي هذا المقطع أن نصحح التحليل الذي سبق بالإشارة إلى وجود وهم في وجهة النظر لا يمكن تجنبه. لأننا إذا ركزنا انتباهنا هنا على العالم التراجيدي لإريفيل، وحللناه من الداخل، منحناه مكانة أكبر مما يملك في واقع الأمر في نص راسين حيث هو موجود في الهامش، وفي الخلفية. كما إن فكرة الكفاح نفسها بين النظام الذي أربكه تدخل الشخصية التراجيدية، الناجعة كلياً لدى فيدر، ليس كذلك إلا نسبياً بالنسبة إلى إريفيل. لأنه إذا كان صحيحاً أن كليهما يربك النظام الكوني، ونقاء الشمس، ونظام الرياح، فوحدها فيدر تنجح في اختراق عالم تيزيه، وهيبوليت، الخ.، بينما بقيت إريفيل في المحيط، ولم تتمكن أبداً من اختراق عالم آخيل وإيفيجيني. والعكس صحيح أيضاً، ذلك أن لا آلهة آخيل وأغاممنون، ولا البشر التي تحميهم، لن يكون بوسعها أن تفعل شيئاً لإريفيل. فهي تقتل نفسها بنفسها لكي تتجنب التضحية التي قد تدخلها في عالم تحتقره. فكلمة " *آثمة* " التي توجهها للقس الكبير كالكاس (" دون يديك الآثمتين ") تشير على الهوة التي تفصل بين العالمين. لأن تضحية إريفيل كانت ستجعل من إيفيجيني مسرحية مسيحية كلياً (انتصار الخير على الشر، الله على الشيطان)، ومن اختراق إريفيل لعالم إيفيجيني السماوي، تراجيديا بتقلبات واعتراف، ولكان كلا الاحتمالين حققا وحدة المسرحية.

ومع ذلك، كتب راسين شيئاً آخر، فالمسرحية التي تعبر عن تعايش العالمين المنفصلين تماماً ولا تواصل بينهما، عالم العناية الإلهية حيث تدير الآلهة مصائر العرائس التي لا تفهمها، وفي مكان ما من بعيد، في الخلفية – مهدد ومظلم – عالم الإله الخفي والغائب، عالم الشغف والطهارة، عالم المفارقة، والعمل التراجيدي الثقيل والمقدس، عالم الإنسان والتراجيديا.

ج) التراجيديا بتقلبات واعتراف :

٦ - فيدر

لقد كرسنا مبدئياً ملحق هذا الجزء الرابع لدراسة العلاقات – الواعية أو غير الواعية – بين، مسرحيات راسين من جهة، وحياة المجموعة الينسينية والأحداث الخارجية للعصر، من جهة أخرى. ومع ذلك فإن دراسة فيدرا ستجبرنا على تناول بعض مظاهر هذه المسألة منذ الآن، على الأقل بمقدار ما يطرح المقطع الأخير من التمهيد لهذه المسرحية علانية مسألة الروابط بين التراجيديا و " أصدقاء بور -رويال [١] ".

هذا، وقد كانت مسألة التمهيد لدى راسين من قبل بالنسبة إلى المسرحيات الست السابقة، ليست بسيطة، لأن ثمة بين التمهيد والمسرحيات تباعد قد نميزه بطريقة محددة بقولنا إن التمهيد يجنب دائماً الإشارة بوضوح إلى ما من شأنه في المسرحيات أن يصدم الجمهور الذي قدمت إليه.

وواقع الأمر أن ثمة ثنائية مميزة في أساس الإبداع الأدبي لراسين، وفي النجاح الاجتماعي لمسرحه على حد سواء.

[1] " إنني لا أستبيح لنفسي القول إن مسرحية فيدر هي خير ما كتبت، وإنما أترك للقارئ وللزمن مهمة تقديرها والحكم عليها، وكل ما أستطيع تأكيده في هذا الصدد هو أنني لم أبرز الفضيلة فيما كتبت مثلما أبرزتها في هذه المسرحية، فلقد لقيت أهون العثرات جزاءها الصارم، وأثار مجرد التفكير في الخطيئة ما تثيره مقارفتها في النفس من هول وسخط. أما الرذيلة فقد سلطت عليها من البدء إلى النهاية أضواء نفاذة، للتعريف بها وإيقاظ الشعور بالنفور من قبحها، وذلك ما ينبغي أن يتوخاه كل من يعمل لتهذيب الناس وهديهم، وهو ما استهدفه شعراء التراجيديا الأوائل في جميع كتاباتهم، ومن ثم كان مسرحهم مدرسة لا تقل شأناً في تعليم الفضيلة عن مدارس الفلسفة. وكل ما أصبو إليه، أن تكون لمسرحيات المحدثين ما كان لمسرحيات القدامى من أسباب القوة والإحكام، ون تحوي من القيم الخلقية ما يجعلها ترقى على مصاف ما كتب أرسطو وسقراط. ولعلنا إذا بلغنا هذه الغاية نصلح ذات البين بين التراجيديا والنقاد، أولئك النقاد الذين أدانوا التراجيديا في الآونة الأخيرة وحطوا من شأ،ها، وكان من الممكن أن يشيدوا بها ويعلوا من مكانتها، لو أن الكتاب قد عملوا على تهذيب النفس كما عملوا على الترفيه عنها، ولو أنهم وعوا حقيقة مفاهيم التراجيديا. " (فيدر، التمهيد)

إن ينسينياً كليَّاً لا يكتب تراجيديات، وبالعكس، إن رجلاً مندمجاً في العالم، قابلاً فكرياً وعاطفياً للقيم الدنيوية، لا يكتب *تراجيديات*. ما كان بوسع راسين أن يقوم بذلك إلا بالقدر الذي كان فيه موجوداً في وضع وسيط كان، إما مزيجاً، أو تركيباً لعناصر متناقضة.

من جهة أخرى، خلف التحليل النفسي – اللامع دون شك – للحياة الدنيوية، بأهوائها، وضعفها، وتعطشها للقوة، تمثل تراجيديات راسين كلها عالماً تحكمه قوانين *أخلاقية* غريبة، وغالباً معارضة لتلك التي يقبل بها في الحياة العادية جمهور المسرح في ذلك العصر. إذ لم يكن الينسينيون الفعليون يذهبون إلى المسرح، ونبلاء القضاء الينسينيون ما كان عليهم أيضاً أن يشكلوا جزءاً هاماً من الجمهور ؛ ولهذا – إذا رأينا أن " القصر والمدينة " تمكنا من الوجود على مسرح موليير وكورني – سيكون من الأصعب أن نفهم كيف تمكن هذا الجمهور نفسه من تحقيق نجاح تراجيديات راسين. إنها مسألة تستحق تحليلاً اجتماعياً معمقاً.

مما لا شك فيه أن المشاهدين كانوا يجدون في شخصيات كهرميون، أورست، بيروس، نيرون، بريتانيكيس، أغريبين وأنطيوخس، الخ.، صورة مخلصة إلى حد ما لأنفسهم، لكن هذه الشخصيات *مدانة* إنسانياً *ومجردة من القيم* في عالم المسرحيات عن طريق الأبطال : بواسطة أندروماك، وجوني، وبيرنيس، وتيتوس.

هذا ونحن نرى أنه من الصعب جداً أن نقر بأن راسين الذي كان يعرف عن قرب أخلاق معتكفي وراهبات بور -رويال وحياتهم، كما يعرف التقلبات المختلفة لمقاومتهم السلطات، لم يكن واعياً مطلقاً للطابع " القابل للقلب " لمسرحياته. أما الفرضية المعاكسة، فرضية الوعي والمخطط المكيافيلي، فليس من السهل الدفاع عنها، لاسيما في غياب أقل وثيقة مقنعة.

من الصعب إذاً أن نحسم اليوم المسألة – التي ليست هامة جداً – في معرفة إلى أي حد كان راسين ذاتياً واعياً للفارق بين نظرية الأخلاق في مسرحياته وتلك التي لجمهوره، أو بتبنيه نفسه أخلاق " القصر والمدينة "، أبدع بواسطة سيرورة نفسية لا واعية، في أعماله، عالماً غريباً كلياً عن أخلاقه الخاصة المعلنة.

والحقيقة تقع بالمناسبة بوجه الاحتمال في مستوى وسيط بين فرضية الوعي الواضح وفرضية اللاوعي الكامل، في المستوى الذي كان علماء النفس والكتاب يعرفونه جيداً، والذي نقابله غالباً في الحياة اليومية : اهتمت به جداً وشجعته الميزات النفسية والخارجية التي تقدمها بعض الوضعيات، بما تحت الشعوري.

مهما يكن من أمر، من المؤكد أن الطابع الينسيني والتراجيدي لمسرح راسين، الذي يمثل عند راسين ضرورة جمالية، وربما أخلاقية، كان بالتحديد ما يجب أن يصبح واعياً للجمهور – والذي لم يصبح كذلك فعلياً – إذا أردنا أن نضمن ونحفظ لهذا المسرح نجاحه. يكفي لأن نعي ذلك أن نفكر بكل المسافة التي تفصل شخصيات مثل بيروس، ونيرون، وأغريبين، وتيزيه، وحتى في الأقصى الآخر، تيتوس، عن الصورة الدارجة التي كنا نملكها – أو نتصنع أننا نملكها – في القصر والمدينة، عن الملكية بعامة وعن لويس الرابع عشر بوجه الخصوص.

نحن نفهم أن راسين تجنب أن ينشر في حياته " المختصر في تاريخ بور - روايال "، كما أن التمهيد لمسرحياته، مع احتوائه على الكثير من الأشياء الحقيقية عن تأليف المسرحيات وبنيتها التي يمهد لها، يحتوي أيضاً على أشياء غير دقيقة، لاسيما أنها لا تتجاوز أبداً حدود أفكار أقرت بعامة في ذلك العصر عما يجب أن تكون عليه التراجيديا، وعن القواعد التي يتوجب

على الكاتب إتباعها في تأليفها. وذلك دون إطلاق الأحكام المسبقة لكون هذه الحدود احتُرِمَت عن وعي أو ضمنياً.

أما عن التمهيد لهذه المسرحيات السابقة، فالمقطع الأخير من التمهيد في فيدر لم يُكتَب للاستخدام الحصري " للجمهور "، بل لراسين نفسه في المقام الأول، ولـــ " أصدقاء بور -رويال"، مدعماً بجملة تيزيه الأخيرة التي تنهي المسرحية و تشكل مع ذلك استثناءاً.

وهذا ليس لأن راسين تخلص من أي حذر ؛ لأنه عندما أراد أن يدل على أن فيدر أفضل مسرحياته – وهو حكم أكدته الأجيال اللاحقة تماماً – كان يقوم بذلك بشكل ارتيابي : " لا أجرؤ بعد على التأكيد " ؛ كذلك عندما توجه إلى الينسينيين أتباع أرنولد (الذين أصبحوا عام ١٦٧٧ الينسينيين فحسب)، مشيراً إلى الطابع الأخلاقي أساساً لمسرحيته – وهو استنتاج مشروع بالنسبة إلى فيدر، كما بالنسبة إلى كل تراجيديا – يتحدث عن *أخلاق ليست تراجيدية بل درامية*.

لاحظ العديد من النقاد هذا التنافر (في الأصوات) بين التمهيد والجملة الأخيرة لتيزيه من جهة، ومجمل المسرحية من جهة أخرى. وأحد أهم هؤلاء النقاد تيري مولنييه الذي خلص على أن اللاوعي والوحي الإبداعي جرا الشاعر أبعد مما كان يريد أن يذهب واعياً، وأن الرعب أمام جلبة القوى الأساسية الثائرة عن غير قصد التي تشرح صمته وانسحابه إلى حياة برجوازية ضرب من التقوى الدنيوية. إنه شرح مغر دون شك، لكننا نرى مع ذلك أنه يمثل بعض الصعوبات. ذلك ليس فقط لأن التمهيد عند راسين هو دائماً أكثر حذراً من المسرحيات نفسها، بل لأنه كُتِب، أيضاً وبخاصة، بعد كتابة المسرحيات، مما لا يسمح بأية خاتمة عن النوايا *المبدئية* للكاتب، وهي طريقة تفكيره في العصر الذي بدأ فيه كتابتها.

أما عن التمهيد في المسرحيات السابقة، فقد سبق وقلنا إنه لا يبدو قط بدهياً أن راسين الذي حافظ في سره على " *المختصر في تاريخ بور - رويال* "، والذي يستخدم حتى في مراسلاته مصطلحات مبطنة عندما يتصل الأمر بمواضيع ساخنة، كان أعمى بالنسبة إلى الدلالة والهدف الحقيقي لمسرحياته.

على الرغم من أن هذه الفرضية ليست عبثية بذاتها، لكنها لا تبدو لنا بدهية ولا حتى محتملة. من الممكن أيضاً أن يكون راسين *أراد* كتابة *برتانيكيس* و *بيرنيس* دون أن يرغب مع ذلك بأن ينظم نفسه المعارضة ضد هاتين المسرحيتين بكشف دلالتهما الحقيقية بلغة واضحة.

أن يكون هذا التباين الذي يفصل بين مسرحيات راسين والتمهيد الذي يقدمها إلى الجمهور واعياً أو غير واع، فإن الشرح الذي اقترحنا تواً لا ينطبق *على أية حال* على المقطع الأخير من التمهيد لمسرحية *فيدر* (وفي المسرحية، على الجملة الأخيرة لتيزيه). ينبغي علينا إذاً أن نتساءل لماذا يتحدث راسين عن الينسينية فجأة في هذه المسرحية، بعد أن تجنب ذلك بعناية في المسرحيات السابقة. نحن نرى أن فرضية تيري مولنييه لا تشرح الأحداث جيداً ؛ فإذا كانت نوايا راسين تجاوزته حقاً، وإذا كان يعتقد أن بوسعه أن يتصالح مع بور– رويال بكتابته مسرحية الفاضل هيبوليت، والشريرة الخطاءة، وإذا لا حظ في النهاية فقط أنه كتب مسرحية فيدر العظيمة والمسكين هيبوليت، فنحن لا نرى جيداً ما كان يمكن أن يحثه بعد على الفخر بمسرحيته أمام أناس بور - روايال، وأن يقول لهم أنها قد تكون نقطة الانطلاق لمصالحة ما.

لنقل على الفور أن فرضيتنا مختلفة تماماً. فتراجيديات راسين كلها تبدو لنا وثيقة الارتباط بالينسينية، وبمذهب " أصدقاء بور - روايال " وتجاربهم. فإذا كانت *أندروماك* و *برتانيكيس* و *بيرنيس* تنقل على الصعيد

الأدبي مذهب المعتكفين وتجربتهم، كما كانا في عصر الينسينية التراجيدية قبل عام ١٦٦٩ (أو على الأقل هذا المذهب، ولاسيما هذه التجربة كما كان يُنظَر إليهما من قبل الوعي المثالي للشاعر الذي غادر بور - روايال منذ سنوات)، وإذا كانت هذه القرابة في الرؤية مع المجموعة المضطَهدة كانت بالتحديد سبباً في تجنب أقل إشارة إلى الينسينية في التمهيد للمسرحيات ؛ وإذا كانت المسرحيات الدرامية الثلاث التي تبعت تعبر عن ثنائية، أي موقف إيجابي ومحافظ في آن تجاه سلوك المجموعة الينسينية التي التزمت في العالم بصلح الكنيسة بعد أن أصبحت تابعة لأرنولد، فإن فيدر تعيد من جديد الاتفاق الكامل، ولكن على صعيد مختلف كلياً. هكذا، يتوقف *راسين نهائياً عن الكتابة في المنظور الينسيني التراجيدي* الذي كان يرفض العالم، ويضع مكانه على الصعيد الأدبي التجربة الواقعية للمجموعة الينسينية بين عامي ١٦٦٩ و ١٦٧٥. يتحول التلميذ صاحب النية السيئة للانسلوت إلى *محامي بور – روايال*.

يؤكد الاضطهاد الذي يُستأنَف بداية الاحتياطات أمام وهم أرنولد بأن تنازلاً مع العالم قد يكون ممكناً، وهي احتياطات رأيناها تتجلى في *بايزيد* و *إيفيجيني*. كذلك *فيدر* تبدو لنا في البداية الانتقال الأدبي لتجربة ناجزة : *تراجيديا الخطأ والوهم*. لكن هذا الاضطهاد نفسه الذي يُستأنَف يقارب راسين من بور - روايال أرنولد. لأنه إذا كانت مواقف أرنولد ونيكول – كما ذكرنا سابقاً – درامية، فإن دراما التنازل التي دامت منذ عام ١٦٦٩ حتى عام ١٦٧٥ تتحول الآن إلى *دراما الكفاح الدنيوي من أجل الحق، والعدالة، والتقوى*. إن أعمال راسين التي تماهت في البداية بالمواقف التراجيدية لباركوس، والتي تبعت مع تحفظات قوية التنازل الدرامي لصلح الكنيسة، والتي صنعت منه المحصلة التراجيدية في فيدرا، ستتماهى بعد ذلك بدراما

ينسينية أرنولد، بعد عودة الاضطهادات في *إستير*، وفي *أتالي*، وفي *المختصر في تاريخ بور - روايال*.

نحن نعتقد أن علينا أن نجد موقعاً لهذين المقطعين اللذين ينهي أحدهما التمهيد والآخر المسرحية ضمن هذا التطور، كتظاهرتين أوليتين لتطور سيستمر حتى موت الشاعر.

ومع ذلك، فمهما كانت قيمة هذه الفرضية، فنحن نرى أن من الصعب، إذا لم نقل من المستحيل، أن نوافق هذين المقطعين *الدراميين* مع النص *التراجيدي* للمسرحية في مجملها. فالدقة العلمية تجبرنا على أن نذكر أن راسين في اللحظة التي كان ينهي فيها المسرحية، كان يعتقد أنه كتب *دراما*. ومع ذلك فنحن نرى من خلال منظور عملنا أن *ما* كتب حقاً هو *تراجيديا* تهمنا، وسنقوم بتحليلها باختصار.

مما لا شك فيه أن التأكيد على أن فيدر، من بين مسرحيات أخرى، تحولٌ معلنٌ لوهم " أصدقاء بور - روايال " بين عامي ١٦٦٩ و ١٦٧٥ في القدرة على العيش *في العالم*، وعلى التفاهم مع السلطات الدينية والحكومية، ليس سوى فرضية من الصعب برهنتها، لذا سنقدمها كما هي. ولكن، سواء أكانت صحيحة أو خاطئة، فهي تعطينا على أية حال مفتاح بنية فيدر، الذي هو تاريخ وهم البطل التراجيدي، في قدرته على العيش *في العالم* بفرض قوانينه الخاصة عليه، دون خيار ودون أن يترك شيئاً.

أضف إلى ذلك قبل أن نبدأ التحليل الفعلي للمسرحية، أن راسين لو هجر الرؤية الينسينية في كتابتها لكي ينقل فقط تجربة مجموعة " أصدقاء بور - روايال "، لوجد بالمقابل التقليد الأدبي الكبير الآخر الذي حاول دائماً أن يقاربه، أي التراجيديا الإغريقية "بتقلبات واعتراف"، تراجيديا الوهم الإنساني واكتشاف الحقيقة. لا شك أن بين فيدر و *أوديب ملكاً* أو *أنتيجون* اختلافات

كبيرة ؛ كغياب الجوقة في المقام الأول. ولكن ثمة أيضاً *قرابة* جوهرية – قرابة الخطأ والتصرف المذنب والمحتم – لا يحق للمؤرخ أن يتجاوزها. يبقى أن راسين إذا وجد التراجيديا الإغريقية، فإنه قد فعل ذلك *انطلاقاً* من *التراجيديا الينسينية*، "دون تقلبات أو اعتراف" ؛ كما أن المسرحية ما زالت تحتفظ بكثير من سمات هذه التراجيديا : العالم الوضيع الذي لا قيم أخلاقية فيه ولا إنسانية، والله الصامت والمشاهد، وعزلة البطل.

لكن فيدر، الشخصية الأساسية، فهي مختلفة كلياً عن جوني أو تيتوس. إذ يعارض الوعي الصارم والرفض لهؤلاء وهمها ورغبتها في الحياة. سبق أن ذكرنا أن فيدر كانت مسيحيةً تنقصها النعمة. نحن نرى أن هذا التعريف ليس دقيقاً ؛ فالمسيحيون الذين تنقصهم النعمة يكفون عن البحث عن الله، ويعيشون في العالم، دون أي حيطة ودون فرض آخر. فإذا أردنا مهما كلف الأمر أن نتحدث باللغة اللاهوتية، ففيدر هي حقاً أكثر تجسيداً للشخصية التي انطلقت حولها في الجزء الأكبر المعركة بين الينسينية والتدرج، و" المدعو " عند باسكال الذي أعلن قبلاً عن *فاوست* جوته [1]، الشخصية التي رفضها الينسينيون في أغلب الأحيان، لكننا نجدها علانية في *الخواطر*، في شخصية *الخطَّاء الصالح*.

في أعمال راسين، *فيدر* هي تراجيديا الأمل بالعيش في العالم دون مهادنات، ودون خيار، ودون تنازل، وتراجيديا الاعتراف بالطابع الوهمي *بالضرورة* لهذا الأمل.

فإذا حاولنا أن نحدد موقع مسرحيات راسين بالنسبة إلى المواقف الأيديولوجية الثلاثة التي تناولناها في هذا الكتاب، علينا أن نقول إن

[1] للتأكيد على ما هو مشترك – إلى جانب الاختلافات البدهية – بين فيدر وفاوست، يكفي أ، نذكر أبياتاً تعرف بهما في بداية المسرحيتين : فيدر هي " ابنة مينوس و باسيفهاييه"، وفاوست، الذي " يطلب أعلى النجوم في السماء/ وأقوى اللذات في الأرض ".

أندروماك، ولاسيما *بريتانيكيس* و *بيرنيس* تعكس عن قرب الينسينية المتطرفة لباركوس ؛ وإن المسرحيات الدرامية الثلاث *بايزيد*، و *ميتريدات*، و *إيفيجيني* تعكس تجربة أرنولد في محاولة العيش في العالم، والتصالح مع السلطات، بكل الشك والاحتياطات التي ينبغي أن توحي بها لمنظور متطرف، وإن *فيدر*، التي تطرح بكل اتساعها مسألة الحياة في العالم والأسباب *الضرورية* لإخفاقها، تقترب أكثر من رؤية *الخواطر*.

وهذا يعني أن مفتاح *فيدر* – كما هو مفتاح *الخواطر* – هو المفارقة والتأكيد على قيمتها الإنسانية (الأخلاقية في تراجيديا راسين، النظرية والأخلاقية في *الخواطر*).

كتب لوكاتش في حديثه عن التراجيديا، :

" إن مسألة إمكانية التراجيديا هي مسألة العلاقات بين الكون والجوهر. مسألة معرفة ما إذا كان كل ما هو موجود كائن مسبقاً ببساطة، وفقط لأنه موجود.

ألا توجد درجات ومستويات للكون ؟ وهل الكون ملكية شاملة للأشياء، أم أنه حكم قيمة أطلق عليها، حكم يفصل بينها ويميزها ؟ " كانت فلسفة القرون الوسطى تملك تعبيراً واضحا ومشاركاً لكي تقول ذلك. إذ كانت تقول إن الكون الكامل (l'ens perfectissimum) هو أيضاً الكون الواقعي (l'ens realissimum) ؛ كلما كان الكائن كاملاً أكثر، كان كائناً أكثر ؛ وكلما وافق فكرته أكثر، كان موجوداً أكثر.[1] "

ذلك أحد القوانين المكونة للعالم التراجيدي ؛ فالوجود، والقيمة، والواقع فيه *مرادفات*، وإحداها تبدع الأخرى، أما المفارقة التي هي رفض

---

[1] لوكاتش : *الروح والأشكال*، ص ٣٣٥-٤٤٦.

الخيار وفرض للحقيقة الكاملة فهو للسبب نفسه قيمة وواقع، مما يعبَر عنه في لغة العروض بالحضور المشهدي.

لقد قلنا غالباً وبوجه حق إن الحضور المشهدي لفيدر يخفض من حضور الشخصيات الأخرى. وهذا صحيح، ولكن علينا أيضاً أن نبين ما طبيعة هذا التخفيض، وبأي طريقة أسس له ضمن القوانين البنيوية لعالم المسرحية، وهذا لم يحصل، كما نعلم، من قبل بشكل جيد.

هذا، ولن نعجب إذا تبين لنا أن هذا التخفيض هو من النوع *العملي والأخلاقي*، ولم يؤسَّس له في العالم، بل في نظرية الأخلاق الضمنية للعالم التراجيدي، الذي تشكل فيه الكلية القيمة الأعلى. سيكون لدينا هكذا في المسرحية نفسها ثلاث شخصيات تمثل ثلاثة مستويات من الواقع والقيمة : الآلهة، والشمس، وفينوس – الصامتون والمشاهدون، ومعهم وعي فيدر الذي يعد سلوكها الواقعي بالنسبة إليه رذيلة وخطأ، ولكن كذلك العالم – هيبوليت، وتيزيه، وأريسي، وأونون – الذي لا واقع له ولا قيمة بالنسبة إلى فيدر، إذا لم يكن فرصة لخطئها ورجوعها إلى الحقيقة.

لاشيء في ازدواج الألوهية قد يدعو للمفاجأة ؛ يمكننا القول إن آلهة تراجيديات الرفض كانت هي أيضاً مزدوجة افتراضياً (ومرة واحدة واقعياً – هكتور وأستياناكس – لأن التراجيديا لم تكن صارمة)، تماماً، كما كان رفض باركوس يحتوي افتراضياً على مفارقة باسكال. لنشرح ذلك : ينتج الرفض التراجيدي عن كون المرء لا يستطيع العيش في العالم إلا بالخيار بين أقصيين، هما ضروريان على حد سواء، على الرغم من كونهما متناقضين، ويقدم كل واحد منهما الفرض المطلق والمحتم نفسه الذي يجسَد في فكرة الله الخفي والمشاهد.

ثمة في رفض العالم لدى المعتكفين وأبطال راسين التراجيديين الأوائل، ألوهيتان متعارضتان تختلطان في واحدة، بما أن كليهما تؤديان إلى فرض إنساني واحد هو نفسه للتصرف الواحد نفسه : أي إلى رفض العالم الذي من المستحيل فيه إرضاء الواجبات مع تجنب الخطيئة. فإذا كان ازدواج الفروض المتناقضة لا يتجسد في هذه المسرحيات، فذلك بالتحديد لسبب وحيد هو أن جوني وتيتوس لم يتخيلا كلاهما للحظة واحدة فكرة العيش بطريقة مرضية *في العالم* ؛ لأنه، كما قلنا سابقاً التراجيديا لا زمنية، والشخصية التراجيدية كائن واعٍ تماماً للاستحالة الأخلاقية للتنازل. يكفي مع ذلك أن تظهر فكرة حياة حقيقية في العالم، إما لأن المسرحية ليست تراجيدية صارمة (*أندروماك*) ؛ وإما لأن المقصود تراجيديا "بتقلبات واعتراف" – فيدر – ولكي تجسد النماذج اللهَ المشاهدَ *تصبح مزدوجة*، *إذ* يمنع أستياناكس أندروماك من العيش ببقائها وفية لهكتور، وهكتور يمنعها من العيش بإنقاذه أسياناكس ؛ كذلك الشمس تمنع فيدر من العيش بنسيان المجد، وفينوس (إله الحب) يمنعها من العيش بنسيان الشغف. لكن الآلهة الصامتة والمشاهدة السلبية لا تعطي أبداً أية نصيحة للبطل ؛ ولا أية إشارة تتعلق بإمكانية المصالحة بين فروضها. لا يوجد بالنسبة إليه سوى خيار الوهم – وهذا يعني الخطأ – أو الموت.

فهيبوليت، وتيزيه، واريسي، وأونون مخلوقات لا توجد في التراجيديا لأنها تكتفي بالجزئي، ولا تعلم حتى أن الوجود في العالم التراجيدي يعني فرض *الكلية*، وضمنياً العيش في المفارقة أو الرفض.

فبين الآلهة والعدم، وحدها فيدر إنسانية، فهي تعيش في فرض من الكلية طوباوي ووهمي إلى حد تتألف فيه هذه الكليَّة من اتحاد القيم المتناقضة في الواقع التجريبي واليومي. ما تريده، هو ما تعتقد أن بوسعها أن تحققه، إنه اتحاد المجد والشغف، الطهر المطلق والحب الممنوع، الحقيقة والحياة.

هذا، وفي العالم التجريبي الذي تعتقد أنه نقي وواقعي، لا تقابل سوى بشر متوسطين، أرهبتهم فروض رهيبة. فهيبوليت، في المقام الأول، التي لا تعرف طوال المسرحية سوى ردة فعل واحدة هي نفسها : الهروب.

سيقول ذلك بالمناسبة منذ البيت الأول :

" لقد قُرَّ رأيي، وهاأنذا راحل يا عزيزي تيرامين عن مدينة تيريزين الحبيبة. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

يمكن للمشاهد أيضاً أن يعتقد، من خلال الأبيات التي تلي، أن المقصود رحيل شجاع لإتمام واجب ابن يبحث عن أبيه المختفي ؛ وتيرامين نفسه يعتقد ذلك. لكن هيبوليت قد أزال الوهم على الفور. هو ليس رحيلاً، بل هو هروب بالتأكيد.

" ولعلي في بحثي عنه إنما أقوم بواجبي، كما أهجر هذه البلاد التي لم تعد عيناي تطيقان رؤيتها. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

ومع ذلك فمما يهرب ؟ يبقى النص مبهَماً، لأنه يحتوي على إجابتين مختلفتين، الأولى هي وحدها الناجعة، وستُظهِر تتمة المسرحية ذلك ؛ أما الثانية فهي على العكس خطأ، وهو خطأ طبيعي لدى هيبوليت الذي، كمخلوقات العالم كلها، لم يملك أبداً وعياً لطبيعته الخاصة ولوضعه الخاص.

رداً على سؤال تيرامين الذي يسأله لماذا يهرب " من هذه الأماكن الآمنة " الذي فضلها دائماً على أثينا، يقول :

" ما هذا الخطر أو بالأحرى ما هذا الأسى الذي ينفرك منها ؟ " (الفصل الأول، المشهد الأول).

سيجيب هيبوليت في البداية بالتصريح بما لا يعلمه بعد، والذي هو ليس الحقيقة فحسب، بل هو مفتاح شخصيته نفسها، ومفتاح الدور الذي تمثله في المسرحية. (فكيف لا نعبر عن إعجابنا براسين الذي بتجاوزه الحقيقة النفسية من أجل الحقيقة الجوهرية، يجعل هيبوليت يقول ما لا يفكر به، ولا يعرفه بالتحديد بعد ؟)

إن ما يخيفه، وما يهرب منه، هو فيدر، التي تربك النظام التقليدي المريح والمستقر المعتاد، بجمعها وحدها الأشياء الأكثر تناقضاً : السماء والجحيم، العدالة والخطيئة.

" لقد ولت الأيام السعيدة. وتغير وجه كل شيء. منذ بعثت الآلهة بابنة مينوس وباسيفاي على هذه الشواطئ [1]. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

ومع ذلك، فهو يستدرك على الفور :

" ليست عداوة فيدر ما أخشى، فليس لها في نفسي أي أثر. إن هيبوليت حين يرحل، إنما يبتعد عن عدوة أخرى، والحق أقول، إنني هارب من وجه هذه الفتاة أريسيا، سليلة أسرة شاء لها القدر أن تناصبنا العداء. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

في هذه الأبيات، كل شيء خاطئ : فحميمية فيدر غير موجودة في المسرحية، ولن تكون غيرتها للحظة دون جدوى، وسيهرب هيبوليت من

---

[1] لقد كتب الكثير حول هذا البيت الذي يبدو جماله أكثر بدهية من دلالته. ومع ذلك فدلالته واضحة. فقد كتب - على الرغم من أسماء الآلهة الإغريقية –من أجل جمهور مسيحي، وه تعريف محدد للبطل التراجيدي، الشخصية المفارقة التي تجمع في شخص واحد ليس الجحيم والسماء فقط ، بل أيضاً ما هو في السماء خطيئة، وفي الجحيم عدالة.

كما علينا أن نضيف أيضاً أنه على صعيد الشكل، اجتماع الكتلة المغلقة التي يكونها اسم مينوس مع السلسلة الهوائية للحرفين (a) و (é) في باسيفاي (Pasiphaé) يحقق أيضاً في مستوى ثالث، هذا الاجتماع المفارق نفسه للأضداد.

فيدر، لا من أريسيا، كما قال سابقاً. صحيح أن هيبوليت لو كان فهم منذ المشهد الأول، إحدى المظاهر الأساسية للمسرحية، وأظهرها، لكان ناقض الموضوع المكون لها، الذي ليس وهم فيدر فحسب، بل هو أيضاً النقص المطلق للعالم أمام هذه الفروض. ولكان ذلك مخالفاً لقوانين العالم التراجيدي أن تعرف شخصية من العالم الحقيقة وتعبر عنها، لأن المعرفة هي الامتياز الأساسي للشخصية التراجيدية.

إنه بالمناسبة هذا الاهتمام نفسه بوحدة البنية التي نراها في أساس شخصية أريسيا. فلو لم يلتقِ هيبوليت *في المسرحية* إلا بفيدر، لكان من الصعب أن نميز الهرب من الرفض، لأنه كان سيشبه كثيراً أبطال المسرحيات التراجيدية "دون تقلبات أو اعتراف"، ورهبان بور - رويال. إن حبه لأريسيا يلغي كل غموض. ما يهرب منه ليس العالم، الذي يقبل به ويبحث عنه، بل الكائن المفارق الذي يعكر نظام العالم بتطلعه إلى وحدة الأضداد.

لنتابع مع ذلك في ملاحقة هيبوليت ؛ ففي نهاية حواره مع تيرامين الذي يقول – على الرغم من مقاوماته – إنه يحب أريسيا، وهيبوليت الذي يمثل على نفسه وعلى الآخرين، يختم :

" تيرامين، إني لراحل للبحث عن أبي. " (الفصل الأول، المشهد الأول).

لكن تيرامين الذي يُعَد في المسرحية رسول الحقيقة، لكنها حقيقة سطحية وغير مفهومة، يسأله ما إذا كان يريد أن يرى فيدر قبل ذلك. ولما كان الأمر يتصل بالكلمات لا بالتصرفات، فإن هيبوليت يعلن أنه مستعد لمواجهة الواقع.

" ألن تسعى إلى لقاء فيدر قبل رحيلك يا سيدي ؟

هذا ما عزمت عليه، ويمكنك أن تبلغها رغبتي. فلأقابلها، إنه الواجب يحتم علي ذلك. "(الفصل الأول، المشهد الأول).

ليس ذلك بالطبع سوى ثرثرة. فما إن يُعلَن عن وصول فيدر حتى يستعيد طبيعته الحقيقية :

" ... ها هي ذي قادمة.

كفى ! إني لتارك هذا المكان. فأجنبها رؤية وجه تمقته. " (الفصل الأول، المشهد الثاني).

لن يذهب هيبوليت أبداً لمواجهة الواقع والخطر. ليس هو من سيذهب للقاء فيدر، إنها فيدر من ستبحث عنه. وعندما ستقابله، ستكون ردة فعله هي نفسها :

" - مولاي. ها هي ذي الملكة قادمة. لقد سبقتها. إنها تسعى إليك.

- إلي أنا ؟

- إنني أجهل ما يدور بخلدها. ولكن جاء من لدنها من يسأل عنك. إن فيدر تريد أن تتحدث إليك قبل رحيلك.

- فيدر ؟ ما الذي سأقوله لها ؟ وماذا عساها تنتظر...

- مولاي، لا ينبغي أن ترفض الاستماع إليها، ومهما تكن واثقاً من عداوتها فدموعها جديرة ببعض رحمتك.

- وإلى أن تأتي، عليك أن تنصرفي، وأرحل أنا... " (الفصل الثاني، المشهد الثالث).

وعندما تصل فيدر بالفعل، هو لا يفكر إلا بالرحيل :

" أكل شيء معد يا صديق ؟ ولكن ها هي ذي الملكة قادمة. اذهب وأعد العدة للرحيل على عجل. أعلم القوم بذلك. انطلق وأصدر الأوامر، ثم عد لتخلصني سريعاً من لقاء لا أطيقه. " (الفصل الثاني، المشهد الرابع).

تصل فيدر مع ذلك، وتعلن له حبها. يكفي لكي نفهم شخصية هيبوليت أن نصغي إلى كلماته بعد الإعلان عن الخبر الرهيب.

" تيرامين، لنهرب... " (الفصل الثاني، المشهد السادس).

وبدءاً من الفصل الثالث، يصبح الواقع بالنسبة إلى هيبوليت أكثر تعقيداً ؛ فهو لا يتآلف من فيدر فحسب، بل من تيزيه أيضاً. ومع ذلك فردود فعله لا تتغير في شيء. سنتابعه منذ الكلمات الأولى التي يوجهها على تيزيه :

" ليس سوى فيدر من يستطيع أن يفسر هذا السر. ولكن لي نية ملحة أود أن تستجيب لها يا مولاي، فتأذن لي ألا أرى بعد اليوم وجه فيدر، وتسمح لولدك القلق أ، يحتجب إلى الأبد عن مساكن زوجك. " الفصل الثالث، المشهد الخامس).

وأكثر، عندما يبدأ بتوقع الخطر، يثق بسذاجة – ونكاد نقول ببلاهة - بعدالة النظام القائم، مقتنعاً كما هو دائماً بأنه يكفي أن يهرب :

" ترى ماذا كان الغرض من هذا الحديث الذي جمدت من هوله أوصالي ؟...

إن قلبي ليحدثني بوقوع أحداث مشئومة، أراني أنتفض لها ذعراً. ولكن البريء لا يخشى شيئاً. هيا نلتمس باباً آخر... " (الفصل الثالث، المشهد السادس).

وعندما يعلم بإتهام إينون :

" أبحب أثيم تتهم فيدر هيبوليت ! إنها لشناعة بالغة ترتاع لها نفسي. ففي آن واحد، وعلى حين غرة، تنزل بي هذه الضربات العديدة، فيضيق صدري، ولا ينطلق لساني. " (الفصل الرابع، المشهد الثاني).

كذلك، عندما تدفعه أريسيا إلى الحديث على تيزيه، يختفي، وهو ما زال معتمداً على نجدة الآلهة :

" ولنعتمد على الآلهة وعدلها، فهي حريصة جد الحرص على إنصافي. " (الفصل الخامس، المشهد الأول).

" لقد أقبل الملك، فاهرب أيها الأمير، وعجل بالرحيل. " (الفصل الخامس، المشهد الأول).

إلى جانب هيبوليت، العالم مكون في المسرحية من ثلاث شخصيات أخرى : إينون الذي سنتحدث عنه لاحقاً، وتيزيه وأريسيا. لاشيء مهم يقال عن الأول. وهذا بريتانيكيس الهرم الذي يملك السلطة بدلاً من أن يخضع لها سلبياً، وهو ضحية الطاغية التي أصبحت طاغية هي نفسها. وكبريتانيكيس، تيزيه يؤمن دائماً أنهم يقولون له الحقيقة. إنه الشخصية التي تعيش في الخطأ، بالمعنى الأساسي للكلمة، أي المخلوق الأقل كمالاً، والأبعد عن الواقع ضمنياً، إذا اتبعنا قوانين العالم التراجيدي ؛ وكأغلب شخصيات العالم، يريد تيزيه أن

يُخدَع، ولا يقبل إلا كراهية الحقيقة النهائية، وعندما تريد فيدر أن توقف غضبه ضد هيبوليت، وتجعله يعود عن أمنياته المشؤومة، يجيب :

" ماذا ؟ أتخشين من الآن أن تستجاب أماني ؟ أحر بك أن تشاركيني مطالبي العادلة، وأن تصوري لي جرائمه بكل ما يطيف بها من بشاعة نكراء، وأن تشعلي في نفسي نيران الغضب التي بالغت في تهدئتها وإخماد جذوتها. " (الفصل الرابع، المشهد الرابع).

وفي المشهد النهائي، عندما يشعره وصول فيدر بالحقيقة، يمانع أيضاً بكل قواه أمامها.

" وبعد، هذه أنت تنتصرين، وهذا ولدي يلقى المنون ! آه ! ما كثر دواعي الخوف في قلبي ! وما أقسى ما تحدثني به النفس من ظن تلوح فيه الحقيقة، وألتمس فيه لابني سبيل المغفرة ! ولكنه مات يا سيدتي، هاك ضحيتك، فابتهجي لمماته، ظلماً كان أو جزاء وفاقاً. إني لراض أن تظل عيناي مخدوعتين، وإني لمصدق أنه مذنب لأنك باتهامه قضيت عليه. وسوف أجد في موته مادة للبكاء، تكفيني مؤونة البحث عن أدلة كريهة، لن أستطيع أن ترده إلي وتخفف ألمي المرير. بل لا تقدر على شيء سوى أن تزيد شقائي. " (الفصل الخامس، المشهد السابع).

نحن نرى أن كلماته الأخيرة التي تنهي المسرحية ذات دلالة عالية. فقد بدا للحظة أن اعتراف فيدر وموتها كشفا الحقيقة الحقيقة، وأنه رأى الواقع، وغنى التراجيدي وعظمته. لكن جمله تظهر أن لا شيء حصل من ذلك. فالهوة التي فُتِحت للحظة أمام قدميه، زادت من قوة طبعه. هو لم ير سوى شيء واحد : أن عمل فيدر لم يكن موافقاً لقوانين عالمه. سيكون

الأفضل دون شك أن ينساه، ولما كان ذلك مستحيلاً، توجب إعادة النظام الاعتيادي، الواقع آنياً في خطر. ثمة بضع صلوات على قبر هيبوليت، الاستعاضة عنه بأريسيا، وقريباً لن تصبح ذكرى فيدر سوى أسطورة لا ضرر منها.

كادت كلمات فيدر الأخيرة أن تترك بعض الغموض، أو سوء الفهم. ففيدر التي كانت تحاول أن تعيش في العالم، رفعت هذا العالم إلى مستواها الخاص لتحقيق حوار ما، وهنا وهمها. فقد تحدثت حتى النهاية إلى هيبوليت نقي، وشجاع، وكامل، وهي تغادر العالم لكي تسمح للنظام الكوني والاجتماعي (" السماء والزوج ") باستئناف مساره. ولكن الجملة الأخيرة لتيزيه تذكِّرنا بماهية هذا النظام في *واقع الأمر*. فإذا تابعنا عن كثب ودون انتقال الأبيات التراجيدية لفيدر، سنجد أن جملة تيزيه تشكل مقطعاً من ملهاة. فبعد اختفاء البطل الذي فتح للحظة أعيننا على كل ما يملكه الواقع من غنى واسع، وعلى إمكاناته وأخطاره، سيبدو عالم الحياة اليومية لبعض الوقت – فقط الوقت الواجب لكي نعتاد من جديد عليه – عالم الفارس (الملهاة الخفيفة) والملهاة. من الناحية الجمالية، لا مكان له في مسرحية تراجيدية، فالبطل نزع عنه كل واقع، إنه عالم يموت، جثة قد تعيش من جديد قروناً، لكنها جثة مع ذلك. هذا والجثث غير موجودة في التراجيديا التي هي الأكثر حياة، والأكثر واقعية من أشكال المسرح كلها، هي التي عتبة الحضور فيها هي الأعلى.

إلى جانب هيبوليت وتيزيه، توجد أريسيا، التي لم تفقد قيمتها تماماً كالشخصيتين السابقتين، لكونها فقط غير واقعة في تماس مباشر مع فيدر، وتكاد هي أيضاً ألا تظهر ضعفها بالدرجة الكافية. وإلى جانب تيزيه وهيبوليت الذي يسمهما *النص* نفسه بإشارة سلبية، قد تبدو أريسيا درجة الصفر، الحيادية، الشخصية التي لا تملك وجوداً. لكن راسين أصر – عن

وعي أو عن غير وعي – أن يحافظ على وحدة عمل مكتوب كلياً في تناقضات. وهذا، برأينا، السبب الأساسي الذي دفعه لإدخال أبيات تطرح فيها أريسيا مشكلة الزواج، في اللحظة الأكثر تهديداً في المسرحية، حيث يقرر بشكل حاد و مؤكد مصيرا هيبوليت وفيدر. إنه هنا النظير الدقيق للنص النهائي لتيزيه. أمام الشخصية التراجيدية، العالم بما يظهر فيه من جدي، أو على الأقل من عادي، يصبح "فارس" (farce) أو ملهاة.

لاحظ تيري مولنييه – بوجه حق – أن هذا المقطع يجعل من أريسيا إحدى آنسات الدير. ذلك أنه أمام فيدر، لم يعد بإمكان العالم أن يتألف إلا من وحوش وبنات دير. قد تكون أريسيا كذلك حتى دون أن تطلب الزواج، وهي لم تدخل النص إلا لتجعل طابعه واضحاً كلياً، ولتجنبه كل احتمال لسوء الفهم. ولكن، في واقع الأمر، لا هيبوليت الذي بهرب، ولا تيزيه الذي يخطئ دائماً، ولا الشخصية النموذج أريسيا غير موجودين بالنسبة إلى فيدر. ومع ذلك فإن فيدر، مسرحية الوهم في القدرة على العيش *في العالم*، تمثَل أيضاً في حوار *واقعي* هذه المرة، ليس " انعزالياً " كما في المسرحيات الينسينية، بين البطلة والعالم (وكذلك في حوار " انعزالي " بين البطلة والآلهة) ؛ هذا والعالم بالنسبة إلى فيدر هو حتماً ممثَل بهيبوليت، وتيزيه، وقد خلعت عليهما صفة المثالية – لكنه أيضاً وفي المقام الأول إينون [١].

بعد أن استعرضنا العالم في شخصياته المحيطة بالنسبة إلى فيدر، يبقى لنا أن نحلل الآن نواة المسرحية، حوارات فيدر مع الآلهة من جهة، ومع إينون من جهة أخرى.

---

[1] وهذا يظهر من قبل على الصعيد الخارجي. فبالإضافة على المشهد الوحيد الذي تعلن فيه حبها لهيبوليت، وغلى المشاهد الثلاث التي تتحدث فيها على تيزيه، تظهر فيدر مرتين على خشبة المسرح مرتين وحدها، وثماني مرات مع إينون.

بعد المشهد الذي حللناه سابقاً بين هيبوليت وتيرامين، تُستأنَف المسرحية بوضعية مماثلة بدقة لوضعية التراجيديات "دون تقلبات واعتراف" : ففيدر التي تعرف عدم إمكانية التوافق بين متطلباتها ونظام العالم، قررت أن تغادره وتترك نفسها تموت.

إن مكان خشبة المسرح هو موقع تحت *الشمس*، ولكن الشمس في المسرحية هي إله، من أجداد فيدر، والخشبة مكانٌ تحت نظر الله، هو العالم، المكان الذي يعيش فيه البشر، وإن مغادرة الخشبة يعني مغادرة العالم والحياة.

كذلك فيدر لا تعود على الخشبة إلى مرغمة، مدفوعة من إينون :

" لا تسيري بنا أكثر من هذا القدر، ولنتوقف هنا ياعزيزتي إينون، فلم أعد أستطيع الوقوف وقد خارت قواي، إن ضوء النهار الذي جئت أشاهده ليعشى بصري، وأحس بركبتي المرتعدتين تتهاويان من تحتي. واحسرتاه ! " (الفصل الأول،المشهد الثالث).

وأولى الملاحظات الإخراجية، التي نعرف أهميتها مسبقاً في نص راسين، تتابع عن كثب عودة فيدر إلى العالم، لكي تجسد أزمتها وفوضاها. من البيت الخامس، يشير راسين في واقع الأمر إلى أنها " تجلس "، وبعد ذلك يتابع الحوار المزيف، مصوراً بنية العالم التراجيدي بوجه العموم. عندما تتوجه إينون إلى فيدر بالحديث، لا تجيب أبداً. والجمل الظاهرة لفيدر هي في واقع الأمر أكثر الحوارات الانعزالية جذرية بين بطل تراجيدي والآلهة الصامتة للتراجيديا. أما الحلي التي زينتها بها إينون لإعادتها إلى العالم والتي هي جزء من العالم فتبدو لها غريبة ومؤلمة.

" ما أشدَّ ما أنوء بهذه الحلي التافهة، وما أثقل تلك الخمر على رأسي ! وما أسمج اليد التي صففت هذه الخصلات، فعقدت شعري على جبيني ! إني لأضيق بكل شيء وأتأذى منه، وكل ما حولي يعمل على تعذيبي !

أنت يا رفيع القدر، يا ساطع الضياء، يا منجب أسرة منكودة، أنت يا من كانت تجهر أمي معتزة بأبوتك، ومن عسى أن يحمر الآن خجلاً مما يراني عليه من اضطراب، أنت يا كوكب الشمس، هأنذي آتية لأراك للمرة الأخيرة.

يا للآلهة ! ليتني كنت جالسة في ظلال الغابات ! فيعن لي أن أتابع بعيني عربة منطلقة في حلبة السباق، يلفها غبار تلك البقعة الكريم. " (الفصل الأول، المشهد الثالث).

وهكذا قسراً، إذا صح التعبير، بعد أن فهمت جزئياً الإشارة إلى هيبوليت من هذه التعويذة [1] (السحر)، الموجهة للآلهة ، تخترق إلى حوار فيدر :

" – ماذا يا سيدتي !

- يا للجنون ! أين أنا، وماذا أقول ؟ أين انطلقت بي الأماني وطاش الفكر ؟ لقد فقدت عقلي، سلبتني الآلهة قدرته. إينون، إن حمرة الخجل تصبغ وجهي. إنني أكشف لك أكثر مما ينبغي عن عذابي المشين، وأرى الدموع بالرغم مني تفيض من عيني. " (الفصل الأول، المشهد الثالث).

ومع ذلك فإن إينون تشعر بأن الجدار الذي يفصل بينها وبين فيدر يتصدع، كما تلح في جمعها للأدلة من أجل إعادة فيدر إلى العالم وإلى الحياة،

---

[1] الكلمة لتيري مولنييه. لكننا نفضل مصطلح لوكاتش : حوار انعزالي ".

وتلقي في النهاية مقطعاً من أكثر من عشرين بيتاً بالمصادفة، فيثير اسم هيبوليت المحتم ردة فعل فيدر الثانية :

" ... يا للآلهة !

- إن هذا العتاب ليثير منك المشاعر.
- يا للبائسة ! أي اسم هذا الذي جرى على لسانك ؟ " (الفصل الأول، المشهد الثالث).

في هذا الحوار الذي يعد كل بيت فيه تحفة ينبغي دراستها بالتفصيل، تلح إينون التي

مازالت تعتقد بعدائية فيدر لهيبوليت، بإثارتها الخطر الذي قد يمثل موته بالنسبة إليها من أجل الصعود إلى العرش، وتدفعها على العيش :

" نعم ! أنت محقة في غضبك...

استردي عاجلاً ما نهار من قواك، فلا تزال شعلة الحياة التي أشرفت على الخمود قائمة، وليس من العسير أن تستعيدي وهجها. " (الفصل الأول، المشهد الثالث).

" لقد امتدت بي الحياة الإثم أكثر مما ينبغي ! " (الفصل الأول، المشهد الثالث).

لا تفهم إينون شيئاً من كلمة " الإثم " ؛ فهي ترى أن الجريمة تصرف نفذ في الزمان والمكان، تصرف يمكن أن نراه. ففي هذه اللحظة فقط يبدأ الحوار الحقيقي، لأن فيدر تشرح لها نظرية الأخلاق التراجيدية التي تتمتع بمتطلبات أخرى :

" أحمد السماء ! إن يدي بريئتان من كل ذنب ! ألا ليت قلبي بريء مثلهما ! " (الفصل الأول، المشهد الثالث).

وتلح إينون :

" أية نية خبيثة أضمرت، وما انفك قلبك يرتاع لها ؟ " (الفصل الأول، المشهد الثالث).

تردد فيدر، فهي تعرف الخطأ الحقيقي، إنه الحوار مع العالم ؛ لكنها مازالت في هذه اللحظة تتمتع بعظمة الرفض، عظمة جوني وتيتوس.

" قلت لك ما يكفي، فأعفيني من المزيد. إنني ألفظ آخر أنفاسي، وليس ثمة ما يدعو إلى اعتراف يحمل الشؤم معه. " (الفصل الأول، المشهد الثالث).

ومع ذلك، تتابع أينون، وتلح، وتهدد بقتل نفسها، وتكاد فيدر أن تستسلم، فتقول لها بوضوح النتائج التي تتوقعها من الانحدار الذي تشعر أنها مدفوعة إليه :

" أية ثمرة تأملين أن تجني من وراء هذا العنف وذلك الإلحاح ؟ لسوف ترتعدين هولاً إذا ما خرجت عن هذا السكوت.

إذا وقفت على جريمتي، وعرفت قسوة القدر علي، فلن يحول ذلك بيني وبين الموت، بل سأموت والذنب أعظم. " (الفصل الأول، المشهد الثالث).

لكن إينون تتمتع " بالفطنة " أكثر من أن تصدق " مبالغات " فيدر [١]، فتتابع وعظها. تستسلم فيدر أخيراً – وهي ما زالت تعتقد أنها لا تقوم بذلك إلا للحظة، لحظة الاعتراف، الحوار، وأنها ستنفذ بعد ذلك قرارها بمغادرة العالم

[1] لا يمكننا ونحن نفكر بذلك أن نتجنب التفكير بنموذجي فاوست الواقعيين لليسينج و فاليري، إذ لا يؤمن الأول بالشيطان، ولا يجد الثاني ضرورته أو خطره.

– إذ تقبل – للحظة فقط – بوضع إينون في تماس مع الواقع التراجيدي. اللحظة احتفالية، كما يعلن عنها بواسطة ملاحظة إخراجية جديدة :

" تلك مشيئتك. انهضي. " (الفصل الأول، المشهد الثالث).

نحن نقترب واقفين من عالم التراجيديا.

ولكن، عندما يتصل الأمر بإعلام إينون برغبات فيدر ومتطلباتها، فإن هذه الأخيرة تتراجع من جديد. إذ يصل الحوار الأول المرسوم مع إينون إلى قرار فيدر بهجر الحوار الانعزالي مع الآلهة للإسرار إلى مربيتها، وإلى عبارة " إينون، انهضي ! ". ومع ذلك، في اللحظة التي يتعلق فيها الأمر بتنفيذ هذا القرار، وتحقيقه، ترجع فيدر وتستعيد الحوار مع الآلهة الصامتة.

" يا للسماء ! ماذا أقول لها ؟ وبماذا أبدأ ؟ ...

يا لنقمة فينوس ! يا لغضبة القدر ! ما أشد ما أضل الحب أمي ! ...

آريان، أختاه ! يا لهذا الحب الذي أدمى فؤادك وقضى عليك، هناك على تلك الشواطئ، حيث تركك الغادر وحيدة ! ...

إذا كانت تلك مشيئة فينوس، فأنا اقضي نحبي، آخر هذه الأسرة المنكودة وأتعسها. " (الفصل الأول، المشهد الثالث).

لكن الأقدار محتومة، ستتحدث فيدر أخيراً إلى إينون، وستصرح لها بحبها لهيبوليت، لا لهيبوليت الواقعي الراحل الذي يحب أريسيا، بل لكائن نقي لا ضعف فيه، يمكنه أن يوحي بشغف حتمي ومجرم. شغف تدينه فيدر دون شك، لكنها فخورة به أيضاً، شريطة بالطبع أن تقاومه برفضها للحياة، وهجرانها العالم :

" استشعرت الهول حقاً من جريمتي، فكرهت حياتي، واستبشعت حبي، ووددت أن أنقذ بالموت شرفي، وأقضي على شهوة هوى أثيم. لكنني لم أستطع مقاومة دموعك، ولم أصمد لإلحاحك، فأفضيت إليك بكل شيء، وما أنا بنادمة على ذلك، وكل ما أرجو أن تعرف لساعتي الأخيرة حرمتها، فلا تعذبيني بالملام الظالم، ولا تحاولي نجدتي فلا جدوى من ذلك، لأنك لن تبعثي ضرام الحياة في جذوة ستخبو وشيكاً. " (الفصل الأول، المشهد الثالث).

وهنا تُضاف إلى إلحاح إينون التي تدعو فيدر إلى الحياة تحولاتٌ – ظاهرية، وهذا صحيح – في العالم الخارجي. إذ يعلن بانوب أن تيزيه مات، عندها يصبح هوى فيدر شرعياً. تزيد أينون مباشرة :

"... وأصبح ما تستشعرين به من عاطفة لاعجة أمراً طبيعياً. " (الفصل الأول، المشهد الخامس).

فتلح بالإضافة إلى ذلك على واجب فيدر في حماية ابنها، مما يتفق مع مصالح هواها. فالكل يسعى للهدف نفسه، العالم – بوسعنا أن نقول الشيطان – الذي نجح في إقناع فيدر. إذ يبدأ الوهم ومعه الخطأ، الإثم الأعلى في العالم التراجيدي.

ألح تيري مولنييه، بوجه حق، على المفارقة التي يتضمنها في أمل فيدر بالحصول على موافقة هيبوليت حتى في ثناياه العميقة. لأن ما تحب فيه – مع ما تحمل من أخلاق ومتطلبات - هو بالتحديد ما تعتقد أنها تقر له به – على خطأ بالمناسبة – من غريب ومعاكس للعالم، ما يفصله عن تيزيه، كما تعتقد. وبهذا بالتحديد، لا يمكنه أن يحب أحداً، وكذلك فيدر إلا قليلاً، كأي شخص آخر.

لكن هيبوليت لا يفهم شيئاً من هوى فيدر، ولا يريد أن يفهم شيئاً. فبالنسبة إليه، إنه انتصار الرغبة بالمعنى العادي، والحسي للكلمة، الرغبة الذي ينتصب أمامها على الفور حاجز القانون – قانونه وقانون آلهته.

إنه في البداية لا يصدق موت تيزيه، ولا يصدق زوال مساواة تحميها الآلهة :

" إن "نبتون" يرعاه، ولن يدع هذا الإله الحارس والذي يتوسل إليه عبثاً. " (الفصل الثاني، المشهد الخامس).

تتحدث فيدر بلغة ثانية، فقد وافقت على العيش في العالم لأنها تعتقد أن هذا العالم جدي، وأن القيم فيه مدفوعة إلى حد التطرف، وأن قدر البشر فيه – كقدرها – أقوى من إرادة الآلهة :

" لا يرى المرء شاطئ الموت مرتين يا سيدي. لقد شاهد تيزيه غياهب الجحيم، ومن ثم كان من العبث أن نأمل في إله يرده إليك... " (الفصل الثاني، المشهد الخامس).

ومع ذلك فهي تجده في هيبوليت وقد أصبح مثالياً، نقياً، جديداً. زوج كان بوسعها أن تحبه بالفعل دون أن ترتكب أية خطيئة، لا تجاه هواها، ولا مجدها. إنه حب مشروع دون خطأ أو تخلي.

لكن هيبوليت الذي يعرف قبل كل شيء قوانين عالمه، لا يفهم شيئاً من لغة فيدر، ما عدا أنها تريد شيئاً فظيعاً، لأنه ممنوع في القوانين :

" يا للآلهة ! ماذا أسمع ؟ سيدتي، هل نسيت أن تيزيه أبي وأنه زوجك ؟ " (الفصل الثاني، المشهد الخامس).

لكن فيدر لم تنس شيئاً أبداً، ويمكنها أن تجيب ساخطة بوجه حق لسوء الفهم هذا :

" وما دليلك على أني نسيت ذلك. أيها الأمير، أتراني فرطت في عزتي وكرامتي ؟ " (الفصل الثاني، المشهد الخامس).

وواقع الأمر أنها لم تُحِد ولا للحظة واحدة عن هذا المجد الذي يوجه هيبوليت اللوم لها لنسيانه. إنها بالتحديد المفارقة التراجيدية، عصية الفهم على شخصيات العالم، وهيبوليت، وتيزيه.

ولهذا فإن سوء الفهم يصبح أكثر عمقاً، لأن هيبوليت بمنطقه الذي يمكن أن ندعوه بالديكارتي [1]، الذي يعتقد أولاً أن فيدر نسيت القانون بإعلانها حبها، يخلص الآن بالمعنى المعاكس، هو أنها اعترفت بالقانون واحترمته، وهو فهم على نحو خاطئ هذا إعلانها، معتقداً أنه تحبه، فيشعر بالخجل، ويريد أن يهرب :

" عفوك يا سيدتي، إني لأعترف في خزي وخجل، أنني اتهمت حديثك البريء زوراً وبهتاناً. ومن فرط خجلي لن أستطيع بعد اليوم أن أحتمل نظراتك... " (الفصل الثاني، المشهد الخامس).

لكن هيبوليت كان، في واقع الأمر، على خطأ في المرتين، وعلى صواب في المرتين، لأن فيدر تحبه، لكنها تحبه مع توجيه الإدانة لنفسها، إذ تدين نفسها باسم بحث عن الطهارة الذي لا يمكن أن تعبر عنه في العالم، في موضع آخر غير حبها لهيبوليت :

[1] " كثرة الضوء تعتم "، كما كتب باسكال ضد ديكارت.

" آه منك أيها القاسي. لقد فهمتني حق الفهم، وقد ذكرت لك ما يكفي لتفيق من ضلالك ! فليكن، اعرف إذن حقيقة فيدر، وكل ما يعتمل في قلبها من ثورة الحب. " (الفصل الثاني، المشهد الثالث).

لا يمكن لأحد أن يعيش مع هذه التناقضات كلها، كما أنها تتصور من جديد أن لا منفذ آخر سوى الموت ؛ وهذا بالتحديد ما لا يفهمه، ولا يمكن أن يفهمه العالم. تقترح إينون على فيدر حلاً نعرفه مسبقاً، لأنه اعتُمِد غالباً.

" ماذا تصنعين يا مولاتي ؟ يا للآلهة العادلة ! أرى من يقبل نحونا. تجنبي شهوداً لا تستريح النفس إليهم ! تعالي، عودي إلى مخدعك، واهربي من عار لا ريب فيه. " (الفصل الثاني، المشهد الخامس).

لكن فيدر *لا تعرف الهروب*. ولكي نتجنب *أي* سوء فهم، يصل تيرامين مشيراً بذلك إلى المخرج :

" أهذه فيدر التي تولي هاربة، أو على الأصح من يجرونها جراً ؟ " (الفصل الثاني، المشهد السادس).

إن الكائن الذي تركه هذا اللقاء بين العالمين مرهباً، ودون قوة هو هيبوليت، وليس فيدر.

" ... إني لأراك مجرداً من سيفك، مبهور النفس ممتقع اللون. " (الفصل الثاني، المشهد السادس).

كذلك، بما أن فيدر لا تهرب، لا يبقى على هيبوليت إلا أن يهرب هو نفسه. إنه يكشف ذلك منذ الكلمات الأولى :

" تيرامين. هيا بنا. " (الفصل الثاني، المشهد السادس).

ومع ذلك ينقل إليه الخبر بأن أثينا حُكِمت لصالح ابن فيدر. فلن يكون بوسعه إلا أن ينقم على الآلهة التي لا يظهر عملها السماوي موافقاً تماماً لتصوراته عن إيبينال (Epinal) :

" أيتها الآلهة، إنك لتعرفينها حق المعرفة، تراك إذن تكافئينها على طهارتها ؟ " (الفصل الثاني، المشهد السادس).

يُظهِر لنا الفصل الثالث فيدر وإينون بعد اللقاء مع هيبوليت بعد أن انتهى وهم القدرة على العيش. ثمة ملاحظة إخراجية استرجاعية تقول لنا أن فيدر لم تقتل نفسها لأن إينون التي لم تقطع معها بعد الأواصر كلها، نزعت السيف من يديها.

" لمَ حدثتَ بي عن سبيل الموت ؟ واحسرتاه ! هل شحب وجهه من أجلي عندما سددت سيفه إلى صدري ؟ " (الفصل الثالث، المشهد الأول).

لكن إينون، وهي تجسيد للفطنة، وبالتالي للتنازل، تقترح عليها أن تهتم بشيء آخر، بما أن هيبوليت يرفض حبها ؛ أن تحكم على سبيل المثال. إنه بالتحديد الحل المعقول : لكي يتمكن المرء من العيش عليه أن يتخلى عما هو ليس في متناوله، وأن *يختار* ما يمكنه أن يحصل عليه. مينوس *أو* حتى باسيفاي. أما إينون الغريبة عن رغبة الكلية، وجمع الأضداد، تجد عفوياً الحل نفسه الذي وجده هيبوليت، لأنها تنتمي إلى العالم نفسه الذي ينتمي إليه :

" أليس الأجدر بكِ - ياسليلة مينوس العريقة – أن تسعي إلى راحة نفسك بالاهتمام بما هو أعز وأسمى ؟ عليك أن تشيحي عن هذا الجاحد الذي

يستأثر بإعجابك، كي تتولي زمام الحكم وتتوفري على الاضطلاع بأمور الدولة ؟" (الفصل الثالث، المشهد الأول).

وعندما تمانع فيدر :

" هل أنا أحكم ؟ أأخضع دولة لسلطاني، وأنا التي فقدت كل سلطان على مشاعري ولم يعد لعقلي الواهي سيطرة علي ؟ أنا التي لا أكاد أتنفس من وطأة هذا الغل المشين ! أنا التي أصبو على كأس الردى ! " (الفصل الثالث، المشهد الأول).

تلح إينون :

" اهربي منه ! " (الفصل الثالث، المشهد الأول).

لكن فيدر ستجيب، بإتباع أخلاق عالمها :

أصبحت الأدوار من الآن مقلوبة، فحب هيبوليت الذي تريد فيدر أن تخنقه بالانتحار باسم المجد، والذي قدمته لها إينون كحب ممكن التحقيق باسم الرشاد الذي لا يفهم أبداً العظمة الإنسانية، تبين أنه صعب المنال. كذلك، عندما تنصح إينون فيدر أن تتخلى عن الحب، باسم الرشاد، تحاول فيدر على العكس، باسم قانونها الخاص الذي يفرض الاتجاه نحو التطرف، أن تفعل أي شيء للفوز بهيبوليت. إنه الانحطاط الأقصى، في وهمها، وفي كفاحها للجمع بين الحياة والنقاء. كذلك، ما إن ترحل إينون حتى تستعيد فيدر حوارها الانعزالي مع الإلهة.

" أنتِ يا من ترين العار الذي ترديت فيه، أي فينوس العاتية، ألا كفاك ما أصابني من ذل ؟ لن تستطيع قسوتك أن تبلغ بي بعد اليوم أكثر مما بلغت، فقد تمَّ لك النصر، ولم يطش لك سهم. أيتها القاسية، إن كنت ترومين مجداً جديداً، فأطبقي على عدو أكثر تمرداً وأشد نفوراً. إن هيبوليت يشيح عنك،

ولا يركع قط أمام مذابحك، متحدياً بذلك سخطك، وكأنما اسمك يؤذي أسماعه المتعالية. فاثأري أيتها الآلهة منه. إن قضيتنا لواحدة. ليطرق الحب قلبه... " (الفصل الثالث، المشهد الثاني).

لكن الإخفاق نهائي. فالعالم الذي بدا للحظة مفتوحاً على وجود الشخصية التراجيدية، يستعيد حدوده. إذ يعود تيزيه، وتعود معه القوانين التي تنتصب بكل زهوها الثابت، جامعةً بين تيزيه، وأينون، وهيبوليت، في المجموعة الواحدة.

بالنسبة إلى إينون، لا يوجد بالطبع سوى حل واحد. والمقصود العيش، ولأجل ذلك يتوجب عليها أن تدخل في العالم الوليد من جديد، وأن تلعب اللعبة، وتتهم هيبوليت. أما بالنسبة إلى فيدر، فهذا بالتحديد ما لم يعد له معنى. فهي لم تتردد في قبول الانحطاط الأقصى، لكي تحقق الكلية، لكن أقل تنازل من أجل الحياة في الجزئي سيكون عبثياً وغير جدير بها على حد سواء.

خلال هذه المحادثة، تضطر إينون إلى أن تسأل كيف ترى هيبوليت، ويأتي جواب البطلة بصرامة واضحة، فهو يبين (بالتضاد) ما حافظت عليه فيدر من الرؤية الينسينية للعالم. نحن نعرف الجدل حول ماهية التعريف اللاهوتي للإنسان التراجيدي : الخطَّاء الصائب (le juste pécheur). هذا وإن فيدر ستجيب بهذين البيتين المتلازمين (الذي تفصل بينهما فقط الأبيات التي تلفظها إينون) :

" بأي عين تنظرين إلى هذا الأمير المتغطرس الفاجر ؟

أراه وحشاً ترتاع منه عيناي !

لمَ إذن تنزلين له عن نصر مبين ؟ أتخشينه ؟ تشجعي واسبقيه أنت فاتهميه بالجرم الذي يستطيع اليوم أن يتهمك به.

هل أضطهد بريئاً وأهدر سمعته ؟ " (الفصل الثالث، المشهد الثالث).

فإذا كان الخطَّاء الصائب هو تعريف للإنسان التراجيدي بمصطلحات لاهوتية، لأن إنسان العالم، في الحياة اليومية، لا يمكنه أن يظهر له كمعارض له، ضده : الوحش البريء. وهكذا ترى فيدر هيبوليت بالتحديد.

تقسر إينون نفسها على اتهام هيبوليت، فهي ليست بحاجة إلا لصمت فيدر التي بكل شغفها، وكل أملها في الحياة ضمن العالم، الضائعة في الدوامة الوهمية التي جرتها إليها إينون، تستسلم لها. لكن هذا الاستسلام لا يستمر سوى لحظة ؛ فهي على الفور تستعيد وعيها وتذهب إلى تيزيه لإحقاق الحقيقة. عندها ستتلقى الضربة المميتة حقاً، عندما ستعلم من تيزيه أن هيبوليت يحب أريسيا، وهو خبر فظيع جداً إلى درجة يصدم فيدر بشكل مزدوج ورهيب، غيرة العاشقة، الرغبة في النقاء لدى البطلة التراجيدية، والوهم في كونها تمكنت من العيش ضمن العالم، ووجدت كائناً مشابهاً، شريكاً ممكناً.

لا تعلم فيدر فقط أن هيبوليت يحب أريسيا، وأن لها منافسة، بل أيضاً أن هيبوليت الذي كانت تعتقد أنه نقي، ومختلف عن العالم، ومعارض له مثلها تماماً، هو في واقع الأمر جزء منه، ولا يختلف في شيء عن تيزيه، وأريسيا، وإينون.

" إن هذا العدو الفظ الخشن الذي استعصى ترويضه... قد أقر بالهزيمة وخضع لها، لقد اهتدت أريسيا إلى مفتاح قلبه. " (الفصل الرابع، المشهد السادس).

وثمة شيء قد يكون أيضاً أكثر فظاعة هو أن هذا الحب بين هيبوليت وأريسيا وافق عليه نظام العالم، والآلهة التي تحافظ على قوانينه.

" والسماء تبارك زفرات حبهما الطاهر البريء. " (الفصل الرابع، المشهد السادس).

وبعد ثورات الغضب الأولى، تفهم فيدر خطأها ووهمها، وتشكل الحياة – الممكنة بالنسبة إلى هيبوليت وأريسيا اللذين وافقت عليهما آلهتهما – تشكل بالنسبة إليها الخطأ، الإثم الأعلى. كانت على حق في البداية لأنها عندما كانت مصرة على هجران الشمس والأرض، كان ما زال بوسعها أن تنقذ طهارتها. فإذا كان الآخرون يعيشون تحت نظر الآلهة التي تحميهم، فهي لن تتمكن من العيش إلا تحت نظر إله آخر يحكمها، ويجهل المسامحة :

" يالبؤسي إذ ما زلت أتنفس أنسام الحياة، وأطيق رؤية الشمس المقدسة التي انحدرت من صلبها ! إن جدي هو رب الآلهة وسيدها، وإن السماء والكون كله ليزخران بأرواح أجدادي. أين أتوارى ؟ لأهربنَّ إلى غياهب الجحيم. ولكن ماذا أقول ؟ إن أبي هناك يشرف على الإناء الذي يضم رفات البشر. لقد وضع القدر – كما يقال – هذا الإناء بين يديه القاسيتين. إن " مينوس " يحاسب في الجحيم جميع الموتى من البشر ! آه ! كم سترتعد روحه المذعورة، حين يرى ابنته ماثلة أمامه، تعترف كارهة بهذه الخطايا العديدة المتباينة. خطايا قد لا يكون للجحيم عهد بها ! "
(الفصل الرابع، المشهد السادس).

إنها نهاية الوهم والخطأ : عندما ستحاول إينون من جديد أن تتحدث عن التنازل، وفيدر التي استعادت الآن وعيها البدائي، والتي تعرف الحقيقة، وأنه لم يعد هناك شيء يمكن أن يجر إلى الخطأ، فهي التي قطعت كل صلة لها مع العالم – سواء أكان تيزيه، هيبوليت، أو إينون – ستقوله لها دون مواربة :

" ما هذا الذي أسمع ؟ وكيف تجترئين على أن تسدي إلي هذه النصائح ؟ أتريدين، أيتها الشقية، أن يسري سمك في نفسي حتى النهاية ؟ هكذا أوردتني موارد التهلكة ! كنت حبيسة حجرتي هاربة من وضح النهار، فزينت لي الخروج، وألححت علي تتوسلين، فنسيت واجبي. تجنبت رؤية هيبوليت، فسعيت حتى ألقاه، ما الذي حملك على ذلك ؟ ما لفمك الدنس يجترئ على اتهامه، فيلطخ صفحة حياته بالعار والشقاء ؟ قد يلقى حتفه وأنت السبب، وقد تتحقق لأبيه المخبول أمنيته الخبيثة.. لن أصغي لك بعد اليوم. اغربي عن وجهي، فإنك وحش كريه ! اذهبي، اتركيني وشأني ألقى مصيري التعس. ليت السماء العادلة تجزيك عن شرورك بما تستحقين ! وعسى أن يكون في عذابك ما ترتعد له إلى الأبد قلوب أولئك الجبناء، أولئك الذين يفتعلون مثلك الحيل والخداع، ليشيعوا نزوات التعساء من الأمراء، فيدفعوهم إلى حيث يميل بهم الهوى، ويمهدوا لهم بغير ما ورع سبل الجريمة. بضاعتهم الملق البغيض، وغنهم لشر هدية تهديها للملوك غضبة السماء. " (الفصل الرابع، المشهد السادس).

لا شيء يمكن أن يظهر الهوة التي تفصل بين البطل التراجيدي عن العالم أفضل من هذه الجملة لإينون التي لا تجد شيئاً تلوم نفسها عليه، وتعترض أمام ألهتها ضد هذا الظلم [1] :

[1] نتذكر أبيات هيبوليت المماثلة : أيتها الآلهة، إنك لتعرفينها حق المعرفة، تراك إذن تكافئينها على طهارتها ؟ " (الفصل الثاني، المشهد السادس).

" آه ! يا للآلهة ! لقد بذلت جهد الطاقة في سبيل خدمتها وتركت من أجلها كل شيء. أهكذا يكون جزائي ؟ ليت شعري، إني لأستحقه ! " (الفصل الرابع، المشهد السادس).

منذ هذه اللحظة، وحتى النهاية، تتوقف فيدر عن الظهور على الخشبة ؛ أما ما يجري أمام أعيننا فهي تحركات فوضوية وحتمية لعالم وضعه حضور الكائن التراجيدي في ضلال، والذي ما زال يتحمل نتائجه الأخيرة، على الرغم من أنه هجره نهائياً.

لن تعود فيدر إلا في النهاية، إذ تظهر واقفة، بعد أن شربت السم، لإحقاق الحقيقة، ولكي تعلن لتيزيه أن وجودها الذي يشوش نظام العالم من جهة، وإضاءة الشمس من جهة أخرى، توقف نهائياً :

" ... وأردت أن أنشر بين يديك صحيفة ندمي، لأطيل عذابي، وأنا أهبط إلى عالم الموتى. لقد تجرعت سماً جاءت به الساحرة " ميدية " من أثينا، وتركته ينساب في عروقي الملتهبة، وها هو ذا يصل إلى قلبي فيشيع فيه، وهو يحتضر، برداً لا عهد لي به، والآن لم أعد أرى من السماء والزوج اللذين يؤذيهما وجودي، إلا من خلال غشاوة. ألا إن الموت قد استلب النور من عيني، وكانت نظراتهما تلطخ في وضح النهار، فعاد إليه صفاؤه ونقاؤه كاملاً. " (الفصل الخامس، المشهد السابع).

إن وجودها يهين تيزيه، لكن وجودها في العالم وعند تيزيه اللذين كانا يغضبا الشمس، كما هي الآن، منفصل بهوة سحيقة عن العالم، وعن هيبوليت، وتيزيه، وإينون، بعد أن تجاوزت الخطأ، فقد زال زمن التراجيديا، إذ لم يكن خطياً بل دائرياً.

أما الكلمات التي وصلت بها على خشبة المسرح :

" أنت يا كوكب الشمس، هأنذي آتية لأراك للمرة الأخيرة. " (الفصل الأول، المشهد الثالث).

توافق بدقة الكلمات التي تغادره بها :

" ألا إن الموت قد استلب النور من عيني، وكانت نظراتهما تلطخ في وضح النهار، فعاد إليه صفاؤه ونقاؤه كاملاً. " (الفصل الخامس، المشهد السابع).

تتابع الشمس، جامدة، إلهاً أبكم، في الإضاءة على عالم قليل الواقعية، مما لا يسمح للشمس برؤيته. لا أحد يعلم، ولن يعلم أحد ما إذا كانت فيدر التقت من جديد مينوس وفايتون، رفيقيها الحقيقيين. ففي غياب فيدر، يستأنف العالم سيره، وتولد مجموعاته غير الأساسية من جديد، وتدخل ذكريات المآسي في المسار اليومي، وتختفي الصلات الحميمة نفسها أمام ذكرى الكائن الوحش الذي جعل الكائنات تشعر، حتى تلك التي كانت تبدو في العالم الأكثر تعارضاً، إلى أي درجة هي وثيقة الارتباط بعضها ببعض بقرابة أكثر أهمية من كل كراهية ؛ ولكن... عندما يستلم تيزيه مرة أخرى الحديث، باسم هذا العالم، لكي يعلن نظرية أخلاق النظام القائم، يتردد الممثلون أحياناً في تمثيل هذا النص، الذي يشكل مقطعاً فظاً من التراجيديا، بالنسبة إلى ما قد يكون بذاته دراما، ولكنه بقربه من العالم التراجيدي يقترب من الكوميديا والفارس.

هذا النص ضروري، ومع ذلك، ولكي نتجنب كل سوء فهم، ولكي نذكر المشاهد بأن الجثة، لأجل عيني الآلهة الأساسيتين، ليست خلف الخشبة حيث نجد جسد فيدر، بل في مقدمتها، في شخص الملك الذي سيحكم الدولة ويديرها.

د) المسرحيات الدرامية المقدسة

٧ - *إستير* و *أتالي*

يجدر بنا أن نقول بداية إن المسرحيتين الدراميتين، بفاصل سنتين بينهما، اللتين تبعتا الصمت الطويل الذي غرق فيه راسين بعد كتابة فيدر، لا تدخلان ضمن دراستنا هذه ؛ فهما ليستا تراجيديتين، بل مسرحيتان *لإله حاضر وظاهر*، من المسرحيات الدرامية المقدسة.

كما أننا لن نتحدث عنهما إلا باختصار لنؤكد قبل كل شيء على النتائج الشكلية للتجاوز في التراجيديا.

ومع ذلك، لنقل على الفور إنه على الرغم من الانتقالات البدهية لتجربة بور– روايال، و لأصدقائه "[1]، وحتى لذكريات راسين الشاب، فإنهما لم تعودا توافقان في كليتهما لا الفكر الينسيني المتطرف في فترة ما قبل صلح الكنيسة، ولا التجربة الحقيقية للراهبات و لـــ" أصدقاء بور– روايال ".

حتى إنهما يعبِّران عن رؤية معارضة للينسنية التراجيدية لأنهما بدلاً من مكانة الله الخفي والصامت للتراجيديا تقدمان عالماً الله فيه ظافر وحاضر *في العالم* ؛ كذلك لا تعكس هاتان المسرحيتان أيضاً التجربة الينسينية، بما أن بور– روايال – بحدود معرفتنا - لم ينتصر أبداً *في العالم* على منافسيه.

إذاً، فبمقدار ما هما مرتبطتان، على الأقل كما نعتقد، بالحركة الينسينية، فهما تعبِّران عن أيديولوجية وآمال مجموعة أرنولد الوسط التي

---

[1] حول هذه النقطة، نحن متفقون تماماً مع الاعتراضات التي صاغها السيد جان بومييه (في *مظاهر راسين*، باريس، نيزيه، ص ٩٥٤ . ٢٢١-٢٣٨) ضد كتاب السيد جان أورسيبال (تكون *إستير* و *أتالي*، باريس، فرا، ١٩٥٠) والفرضية التي تربط *إستير* براهبات طفولة تولوز، و *أتالي* بمشاريع عودة الحكم الملكي في انجلترة.

تطالب بالدفاع عن الخير وعن التقوى في العالم. كما يجب أن نضيف أن أتالي تدفع هذه الأيديولوجية إلى نتائجها الأكثر جذرية، وتذهب في نقد السلطة الملكية أبعد بكثير مما ذهب إليه أرنولد ونيكول يوماً (ويمكننا حتى أن نربطها بمواقف جاكلين باسكال [1]).

وهكذا، تقدم هاتان المسرحيتان للمؤرخ –كما السنوات الإثنتى عشرة من الصمت التي تفصلهما عن فيدر – مشكلة لا يمكننا أن نحلها بطريقة مرضية في الوضع الحالي لمعارفنا. فما الذي حث راسين على الانسحاب إلى الحياة الخاصة، وما الذي دفعه إلى كتابة مسرحيات الله الظافر، المنتصر في *العالم* على قوى الشر، بعد اثنتي عشر عاماً من الصمت ؟

إن مهام وظيفته كمؤرخ للملك، التي أشار إليها السيد بوميه، ورغبة السيدة مانتنون في التحضير لعروض في سان-سير، لا تبدو لنا سوى *مناسبات خارجية*، كما توجد منها المئات في حياة كل كاتب. ثمة إجابة مشروعة ستسمح لنا بمعرفة لماذا وافق راسين، وربما اختار حتى أن يكون مؤرخاً للملك، ولماذا من بين هذه العروض كلها التي قدمت له اختار، فقط العروض التي أدت إلى كتابة *إستير* و *أتالي*، ونفذها ؟

والحق يقال، إذا كان السيد بوميه يعارض بوجه حق فرضية السيدين شارلييه وأورسيبال بكون *أتالي* تحكي قصة ثورة *داخلية*، وليس تدخلاً من الخارج، فيمكننا أن نتساءل ما إذا كانت الثورة الإنجليزية، وانقلاب حكم جاك الثاني، واستبداله جييوم دورانج، بالنسبة إلى راسين بالتحديد التجربة المصيرية التي سمحت له بالإيمان بإمكانية *قلب* السلطات القائمة في البلد

[1] يمكن لتأصيل مواقف الوسط لأرنولد ونيكول أن يتحقق - وقد تحقق – في بور–روايال في اتجاهين : رفض التنازل في الكفاح دفاعاً عن الحقيقة (جاكلين باسكال، الملك، الخ.) أو في رفض العالم والاعتكاف في الصمت والعزلة (باركوس).

نفسه. وإذا لم يكن علينا إذن أن نغير في فرضية السيدين شارلييه وأورسيبال باتجاه لم يعد يمكن من اعتراضات السيد بومييه ؟

ومع ذلك فنحن نعتقد أن فرضية كهذه يمكن أن نحصل عليها من القليل جداً من المعطيات الملموسة لكي نثبتها على نحو جدي. كما نكتفي بذكرها سريعاً.

كذلك، فإن ربط *إستير* بالمنافسات بين السيدة مانتنون ولوفوا (Louvois) برأينا ليس مقنعاً تماماً. فماردوشيه وإستير هما ممثلان عن الإرادة الإلهية، وثمة في مسرح راسين رؤية محددة تماماً للألوهية، مما لا يسمح لنا، دون أسباب ملزمة أو على الأقل جدية، بالإقرار بأنه استطاع أن يرى في السيدة مانتنون وفي كولبير (Colbert) ممثلين عنها أو محميين من قبلها.

وهكذا فنحن نرى أن الشرح الأكثر جدية لهذا التطور لمسرح راسين ما زال موجوداً في التطور الموازي الذي خضع له في الوقت نفسه الفكر الينسيني هو نفسه الذي، بعد صلح الكنيسة، والاستئناف اللاحق للاضطهاد، فقد تحت تأثير أرنولد كل طابع تراجيدي لكي يتحول إلى فرض *دنيوي* لسلطة دولة مسيحية، موافقة لفروض الكنيسة والألوهية.

علينا ألا ننسى أنه حتى عام ١٦٦٩ - إلى جانب الأم أنجيبليك، وباركوس، وباسكال، وسانجلان، الخ.، - كان أرنولد في المجموعة يمثل صورة المنظر للجناح المعتدل، فظهر في عام ١٦٨٩ – الوحيد على قيد الحياة – إلى جانب نيكول الذي كان هجر الكفاح، كزعيم لمعارضة راديكالية لاستغلال السلطة.

لقد أشرنا في أغلب الأحيان، بوجه حق كما نعتقد – إلى التماثل بين الشخصيات المسرحية لماردوشيه في *إستير*، ويوعاد في *أتالي*، والشخصية

الواقعية لأرنولد. ومن جهة أخرى، علينا ألا ننسى أن بور– رويال إذا كان رفض قطعياً المسرحيات التراجيدية الأولى لراسين، فإن أرنولد وافق تقريباً على المسرحيات الدرامية المقدسة (لاسيما *إستير* التي كانت حقيقة أقل راديكالية من *أتالي*).

ومع ذلك فإن المسرحيتين الدراميتين غير متشابهتين من وجهة نظر مستواهما الأدبي والمسرحي. فمهما كان الجمال الذي لا خلاف عليه للعديد من أبيات *إستير*، فإن بنية المسرحية ما زالت تتمتع بشيء مبسط وتوافقي. قد نجد ميلاً إلى القول إن المقصود محاولة أولى في تقديم وجود الألوهية وانتصارها *في العالم*، وإعداد لما سيتحقق كلياً في *أتالي*.

قد يكون بوسعنا في واقع الأمر بصعوبة أن نتخيل شخصيات أكثر توافقية من أسيريوس (أحشويروش) وهامان. الملك الصالح الذي خدعه الوزير الشرير، الغيرة والتكبر السخيفان لدى هامون كمحرضين لأعماله السياسية، كل ذلك مجموع من النماذج المقولبة التوافقية، من صور إيبينال التي كساها راسين فقط باللباس الثري لشعره. وحدهم، إستير، وماردوشيه، واليهود الشباب يعيشون بالفعل، تحييهم بوجه الاحتمال ذكريات تجربة معيشة – تجربة راسين الشاب في بور– رويال.

ومختلف هو، بالمقابل، عالم *أتالي* ؛ فالتغيرات في تجربة بور - رويال متوفرة أيضاً. وبالإضافة إلى التقارب المذكور سابقاً بين يوعاد وأرنولد، ثمة تقارب بين المشهد الذي يحكي فيه يوعاد عن التربية التي تلقاها في المعبد (الفصل الثاني، المشهد الخامس) وذكريات طفولة راسين تلميذاً في بور– رويال بين الناسكين.

كما يتوجب علينا أن نضيف إلى هذه التشابهات أبيات كالتالية، حيث يبدو التلميح (الإشارة) مباشر تقريباً :

" ويطيب لي أن أقرَّ بهذا الأمر – ليحق لهم أن يشيدوا بمكرمات أتالي. إنني أعلم أنهم طالما يطلقون ألسنتهم في غير تحفظ، فينهشون سلوكي ويناوئون سلطاني، وما زالوا أحياء يرزقون، وظل معبدهم ماثلاً للعيان . " (الفصل الثاني، المشهد الخامس).

أو حتى :

" إلى متى يا إلهي، إلى متى نرى الأشرار يثورون في وجهك ؟ إنهم يأتون ليتحدوك في معبدك المقدس، ويعاملون شعباً يعبدك كما يعامل المخرفون. إلى متى يا إلهي، إلى متى نرى الأشرار يثورون في وجهك ؟

إنهم يقولون : ماذا تكسبون من وراء هذه الفضائل المتزمتة ؟ لم تنبذون كثيراً من متع الحياة الدنيا وهي عذبة حلوة ؟ إن ربكم لا يصنع من أجلكم شيئاً. " (الفصل الثاني، المشهد التاسع).

لكن الفارق الكبير بين *إستير* و *أتالي* يكمن في بنية العالم، وفي طبيعة الملوك والقصر. فتظهر *إستير* وكأنها في واقع الأمر فقدت الواقعية الثابتة لتراجيديات راسين، لتحل مكانها صورة مقولبة للملك الصالح الذي خدعه وزير متعجرف وغيور.

تجد أتالي *دون أي تنازل* التأكيد على النقص المطلق، والطابع السيئ جذرياً للعالم. ليس لأن أتالي نفسها، بل لأن يوعاد أيضاً، أداة الله ، الملك الشرعي، هما سيئان تماماً، ومجردان من كل قيمة أخلاقية. فيوعاد طاهر لطالما أنه تلميذ لدى اللاويين[1]، وليس ملكاً. فانتصاره، وهذا ما يُقال لنا صراحة، ينزع عنه كل قيمة إنسانية. كذلك، يوصَف القصر بالألوان جميعها :

[1] من لاوي، عضو من قبيلة اللاوي لدى الإسرائيليين مهمته خدمة المعبد – المترجمة.

" واه يا أختاه ! ومن يجسر على أن يرفع الصوت دفاعاً عن البراءة الكسيفة في ساحة لا يسودها غير شريعة العنف والقوة، في ساحة تثاب فيها الطاعة العمياء بالأمجاد ورفيع المناصب . " (الفصل الثالث، المشهد الثامن[١]).

ومع ذلك فإن المسرحية هي قصة نصر الله على عالم سيئ جذرياً، وسيبقى كذلك، على الأقل حتى وصول المنقذ (يسوع المسيح). وكما في الغالب عند راسين، يلخص البيت الأول الشخصية والكل في الدراما !

إنه أبنير قائد أتالي الذي يعلن ذلك :

" نعم، جئت أعبد الإله السرمدي في معبده. "

إن المنافسة بين المنطقتين، منطقة الله ومنطقة العالم، أصبحت أساسية جداً إلى درجة لن يكون فيها أي تنازل ممكناً. إذ يقول يوعاد ذلك في أبيات تتوجه بوجه الاحتمال *أيضاً* لـــ " أصدقاء بور - رويال " في العالم، وضمنياً لراسين نفسه !

" أنت يا من قلت : " إنني أخاف الله، وحقيقته تملأ شغاف نفسي ". ألا فاسمع إجابة الله على لساني : " ما جدوى تجملك بالغيرة على سنني ؟ أتحسب أنك تمجدني بعهود عقيمة ؟ ما الجدوى من أضاحيك جميعاً، أتحسبني في حاجة إلى دم التيوس والأبقار ؟ إن دماء ملوكك تستصرخ ولا يصيخ لها أحد. انقض، انقض كل عهود الكفران، واستأصل الجريمة من أوساط شعبي، وعند ذلك تعال وانحر ذبائحك تقرباً إلي ". (الفصل الأول، المشهد الأول).

[1] انظر أيضاً الأبيات التي يشرح فيها متان الوسائل التي استخدمها لكي ينجح في القصر :
" ... وتعلقت نفسي تماماً بالقصر، ودنوت رويداً رويداً من إذن الملوك، وسرعان ما اعتبر صوتي وكأنه هاتف علوي. كنت أدرس ما تختلج به أفئدتهم، فأتملق نزواتهم، وأنثر لهم الزهر في مزالق الهاوية. كنت أطأ أقل مقدس مرضاة لشهواتهم، وأتشكل فوق مشيئتهم... " (الفصل الثالث، المشهد الثالث).

ومع ذلك، ففي مسيرة هذا العالم السيئ جذرياً، سيتدخل الله نفسه لمعاقبة الأشرار، وضمان سير الدراما الأخروية.

قد يكون بمقدورنا حتى أن نقول أن الله في أتالي ما زال يحتفظ بالكثير من السمات الينسينية. إنه الله كما كان يتخيله " أصدقاء بور– روايال "، ليس حالياً، بل في اليوم الذي سيقرر التدخل في العالم لكي يعاقب الأشرار (اليوم، أو بالتحديد اللحظة، التي يمكن أن تأتي في أي وقت، والتي علينا أن ننتظر باستمرار كمعجزة ممكنة دائماً)، الله الذي ليست أهدافه طاهرة فحسب، بل وسائله أيضاً، الله الذي يظهر من الآن بمعجزات متواصلة.

إن القارئ المعتاد على النصوص الينسينية لا يمكنه أن يتجاهل لهجة أبيات كتلك :

" على رسلك، أي زمان حفل بسيل من المعجزات مثلما حفل بها الزمان ؟ ومتى دوَّت قدرة الإله بمزيد من الآيات ؟ يا لك من شعب ناكر للجميل ! هل تظل عيناك عاجزتين دائماً عن تبصر الأمور، وتطرق المعجزات الجسام أذنيك دواماً دون أن تمس قلبك ؟ " (الفصل الأول، المشهد الأول).

أو حتى :

" ألا حسبت حساب الإله الذي يقاتل من أجلنا ؟ ذلك الإله الذي يحمي اليتيم البريء وينفخ من قوته في الضعيف المسكين ؟ ذلك الإله الذي يمقت الطغاة، فأقسم في يرزعيل على هلاك آخاب، وإيزابل، ثم ضرب على يد يهورام زوج ابنتهما، وتعقب الأسرة حتى الابن ؟ ألا إن هذا الإله، الذي أمهل

انتقامه إلى حين، ليسلط على الدوام ساعده الباطشة على هذه السلالة المنافقة. " (الفصل الأول، المشهد الثاني).

ومع ذلك، كما قلنا، فإن النصر الحاضر لله، ووجود الجوقة برأينا مناقض للفكر الينسيني؛ ليس لأن الفكر الينسيني لم يتوقع أبداً هذا الانتصار، ولم ينتظره في كل لحظة كحدث مؤكد. ولكن، بالتحديد، لا شيء يبدو أكثر اختلافاً من انتظار تدخل إلهي في مستقبل وإن كان مؤكداً، وتمثيل هذا التدخل كحالي وحاضر. وهذا مثال إضافي عن أمر أشرنا إليه قبلاً غير مرة خلال هذه الدراسة : لا يأخذ عنصر ما دلالته الحقيقية إلا عندما يُدمَج في المجموع الذي هو جزء منه، بحيث يمكن للعناصر المتماثلة، أو حتى المتطابقة أن تمتلك دلالات متعارضة بشدة.

اسمحوا لنا سريعاً بالإشارة إلى الواقعية العميقة التي وُصفت بها هزيمة أتالي. وقد أشار جميع المؤرخين وعلماء اجتماع الثورات إلى الأزمة الأيديولوجية والفكرية للطبقات المسيطرة عشية سقوطها ؛ أي الهزيمة الأيديولوجية التي تسبق دائماً بوجه التقريب الهزيمة السياسية. ولاشيء أيضاً أكثر صحة بالتأكيد – رمزياً بالطبع – من قلق أتالي ومتان، والإغواء الذي يمارسانه أعداؤهما عليهما (يوعاد على أتالي، والمعبد على متان [١]).

إن هذا التدخل، من وجهة نظر البنية الشكلية للمسرحيات، سيجر تحولين كبيرين : إدخال الجوقة، وحذف وحدتي المكان والزمان.

أما ما يتصل بالأولى، سبق أن ذكرنا الأسباب البنيوية التي تؤدي إلى أن تتجاوز تراجيديا حديثة ما الجوقة بالضرورة، حتى وإن اقتربت إلى حد كبير من التراجيديات الإغريقية كمسرحية فيدر. كانت التراجيديا الإغريقية تحكي قصة الإنسان الذي ينفصل عن المجموعة في اللحظة التي يعترف فيها

---

[1] نابال : إلى أين ؟ أراك تضل طريقك. أي اضطراب هذا الذي تملك حواسك الذاهلة. هاك طريقنا. " (الفصل الثالث، المشهد الخامس).

بالحقيقة، أما تراجيديا راسين فتحكي قصة الإنسان *الوحيد* مسبقاً، وبشكل حتمي.

إن المجموعة لا يمكن أن تظهر من جديد إلا مع تجاوز التراجيديا، وهذا يعني، في اللحظة التي يجد البطل نفسه فيها في عالم الله الحاضر والمنتصر. كما رأينا أن الجوقة تُرسَم خلف الخشبة، في نهاية *بريتانيكيس*، عندما يحمي الشعب جوني، فيقتل نرسيس، ويمنع نيرون من اختراق المعبد.

لا شيء يثير العجب في وجود الجوقة *على* خشبة *المسرح*، في المسرحيات الدرامية المقدسة. فهي سلبية في *إستير* حيث لا يمكنها إلا أن تعبر عن إعجابها بالعناية الإلهية المتدخلة *في العالم* ومن *خلاله*، وفاعلة في أتالي حيث تتدخل العناية ضد العالم، وحيث يشكل هو نفسه أداة.

ثمة تأثير آخر للوجود الإلهي على البنية الشكلية للمسرحيتين الدراميتين هو اختفاء وحدة الزمان والمكان. وهي قاعدة عامة واصطلاح في القرن السابع عشر، إذ كانت هاتان الوحدتان في تراجيديا راسين ضرورة داخلية، بالقدر الذي كانت تمثِّل فيه هذه المسرحيات في اللحظة اللازمنية للرفض والهداية (*بريتانيكيس*، *بيرنيس*)، أو في زمن دائري كان يعود في لحظة الانطلاق (فيدر).

والحال هكذا، فإن هذا السبب لا ينطبق على المسرحيات الدرامية المقدسة. كما نرى أن راسين يهجر إرادياً وحدة المكان في *إستير* – مسرحية التدخل الإلهي في العالم ومن خلاله – إذ تقع الفصول الثلاثة في مواقع ثلاثة مختلفة، لكنه بخاصة في أتالي، مسرحية التدخل الأخروي، المقدس للألوهية الذي لم يعد زمنها اللحظة، ولا أي زمن إنساني آخر، بل الأبدية ؛ إنه سبب رؤية يوعاد (الفصل الثاني) الذي يرى خلاله بوضوح المستقبل حتى عودة المنقذ (يسوع المسيح).

مع أتالي، ينتهي مسرح راسين بلمسة متفائلة من الثقة والأمل، لكنه أمل بالله والأبدية التي لا تفرض أي تنازل على صعيد الواقع الدنيوي، لكننا لسنا متأكدين تماماً من أن الملاحظة التي أرفقها السيد هنري موجيس (Maugis) في الطبعة المدرسية لمجموعة كلاسيك لاروس، بالأبيات الأخيرة *لأتالي* : " تنتهي المسرحية بانطباع من التهدئة والسلام [1] "، ليست مناقضة للمعنى إلى حد كبير. إنه على العكس الملاك المهلك، التهديد ضد الملك والقصر، الأمل بوعد للمضطهدين نعتقد أننا نسمعه في هذه الأبيات الأخيرة التي يتركها راسين تُقال على خشبة مسرحه:

" وفي هذه الخاتمة الرهيبة التي حقت عليها، جزاء ما قارفت من آثام، ما يجب أن تعيه يا ملك اليهود ولا تنساه أبداً. إن لمعشر الملوك في السماء حكماً صارماً، يأخذ بثأر البريء، ويشمل بأبوته اليتيم. " (الفصل الخامس، المشهد الثامن).

[1] راسين، *أتالي*، دار لاروس للنشر، ص ٩٨، الملاحظة ٤.

ملحق

مشاكل السيرة (البيوغرافيا)

لقد كرَّرنا مراراً خلال هذا الكتاب أننا نرى أن المشاكل التي تمس سيرة الحياة (البيوغرافيا) والآلية النفسية للإبداع الأدبي أكثرُ تعقيداً من أن نتمكن من ادعاء رسم تصور لدراسة علمية جدية لها. قد يكون بوسعنا، أو ربما يتوجب علينا أن نوقف هنا دراسة الرؤية التراجيدية في مسرح راسين، وذلك لاسيما أننا لا نتمتع بالكفاءة اللازمة لبلوغ على الأقل المستوى الذي يمكن أن تبلغه أي دراسة بيوغرافية.

ومع ذلك فإن أبسط مقارنة بين الأحداث الخارجية لسيرة راسين الحياتية، والتحليل الداخلي الذي رسمنا خطوطه الأولى لهذه المسرحيات، تثير تقريباً بنفسها فرضية قد لا نجرؤ على اعتمادها كفرضية مؤكَّدة، لكنه من المجدي أن نذكرها، على الأقل للإشارة إلى الاتجاه الذي ينبغي برأينا أن تتجه نحوه الأبحاث اللاحقة.

في مقال مهم [١] ، بين السيد أورسيبال أن تربية راسين تمت حتى عمر التاسعة عشرة وحتى العشرين، إما في بور - رويال نفسه، أو في

[1] جان أورسيبال : " شباب راسين "، مجلة *التاريخ الأدبي*، ١٩٥١، العدد الأول.

الأوساط المغرِقة بفكره (ثانوية بوفيه، وهاركور، الخ.) وهذا يشرح بطريقة طبيعية إلى حد ما الأهمية التي ستكون لبور – رويال بالنسبة إلى أعماله وحياته اللاحقة كلها.

في نهاية مقالته، كتب السيد أورسيبال مع ذلك أن راسين الشاب " تحت ضغط هذه الطباع الصارمة كلها لم يكن بوسعه أن يكون إلا قديساً أو ثائراً " (ص ١٣)

وحقيقة الأمر أننا نرى أنه لم يصبح في البداية لا هذا ولا ذاك، بل شيئاً أكثر تعقيداً يمكن أن ندعوه بالمرتد بنية سيئة.

إن من يعرف في واقع الأمر، ولو قليلاً الأدب الينسيني في السنوات الواقعة بين ١٦٣٨ - ١٦٦١، لاسيما أدب الينسينية المتطرفة، يعرف الأهمية *الفائقة* الممنوحة للخطيئة من بين الخطايا الأخرى، تلك التي تعد بالنسبة إلى الوعي الينسيني الخطيئة بامتياز : الخطيئة في البحث عن مكسب كنسي، أو حتى الموافقة عليه من دون صعوبة، ومن دون ضمانة مطلقة لرسالة حقيقية. كان بور - رويال في تلك الحقبة يؤوي عدداً من القسيسين الذين هجروا رعيتهم، لأنهم لم يكونوا متأكدين تماماً من مصداقية رسالتهم. فالبعض منهم - جيلبير، ومينيار، وهيلران – كان مشهوراً ومثار إعجاب في الوسط الينسيني، وذلك بالتحديد بسبب هذا الهجران.

هذا وإن أحد ردود الفعل لدى راسين الشاب عام ١٦٦١، الذي هرب للتو إلى الأوساط الينسينية، هو العودة إلى مدينة أوزيس (Uzès) على أمل الحصول على منفعة كنسية بفضل علاقات عمه سكونان. لم يكن ذلك عملاً يدان عليه، لكن *الخطيئة* بامتياز، وبوجه الاحتمال لم تكن العصيان ضد أيديولوجية ينسينية، بل " الخيانة " في داخل هذه الأيديولوجية.

علينا ألا نذهب بعيداً جداً في الفرضية لنقر بأنهم في بور – روايال تحدثوا إلى راسين الشاب عن الصعوبات في مقاومة إغواءات العالم، أكثر من صعوبات اختراقه والنجاح فيه.

إنها إحدى التشوهات المميزة للمجموعات الصغيرة المضطَّهدة أن تمجد بطولة مقاومة السلطات بالتأكيد على الثمن المرتفع الذي يقدمه المضطهدون للخيانة، وعلى الفضل في عدم الخضوع له.

كما أن راسين الشاب استطاع أن يصور لنفسه أن الحصول على المنفعة التي كان يأمل، أسهل مما تبين في الواقع، وإن أحد الاكتشافات التي حققها في أوزيس كانت اكتشاف " عالم " أكثر تعقيداً من المخطط الخطي الذي كان رسمه له معلموه ؛ فهو لن يتمكن في واقع الأمر من الحصول على المنفعة المرجوة.

يمكننا دون صعوبات كثيرة أن نتخيل الحالة الذهنية للشاعر الشاب الذي، بعد أن خان أيديولوجية لم تكن فقط أيديولوجيته قبل وقت قصير خلا، بل أيضاً أيديولوجيا عائلته ومعلميه آنذاك، اكتشف لتوه أن هذه الخيانة لم تكن مجزية، بل كانت أكمة من اللوم – الذي تبين أنه مبرر بشكل مزدوج على الصعيد الأخلاقي والعملي – من قبل كل من ارتبط به في شبابه. كانت ردة الفعل الأكثر طبيعية لحالة الأشياء تلك مجموعة من المشاعر المتغيرة، تجاه بور –روايال و تجاه " العالم " على حد سواء.

كان على راسين في ظل هذه الأوضاع تلقي الخسارة برحابة صدر، وعليه، بما أنه دخل في " العالم " إيجاد وسيلة في العيش دون الكثير من المضايقات. ولما كانت المنفعة بعيدة المنال، سيجرب راسين نفسه في الأدب بكتابة مسرحيات. وستمثل له في عام ١٦٦٤ مسرحية *تيبابيد*، وفي عام ١٦٦٥ *الإسكندر*، وهما مسرحيتان غريبتان عن أية رؤية ينسينية للعالم.

ومع ذلك، سبق أن كتبنا أن مشاعره تجاه بور –روايال كانت متغيرة بوجه الاحتمال. على أية حال، من المؤكد أن راسين أثناء كتابته مسرحيات دنيوية، وعندما كانت تمثل، كان عليه أن يقلق عن كثب من ردود أفعال المجموعة الينسينية التي لاحظت، ونقلت إليه مختصر مقطع عن " *مدَّعي الرؤية* " الذي يوجه اللوم لديماريه لأنه كتب مسرحيات من قبل، ولأنه كان أحد مسممي فكر الجمهور. نحن نعرف ردة فعله ؛ فالرسالة الأولى لبور – روايال التي كانت هجوماً حاداً، لكنها ربما كانت تبدو أقل غرابة إذا أخذنا بالحسبان كون راسين في اللحظة التي هجر فيها المجموعة، كانت سلطة نيكول، وحتى أرنولد غير مستقرة تماماً، وغير معترف بها بالإجماع، كما ستصبح بعد ذلك [١].

مهما يكن من أمر – وسيقولها راسين بوضوح في رسالة ثانية – لم يكن راسين، على الرغم من هذا المنشور، منافساً للينسينيين، كما ادعى أنه أحد أفضل أصدقائهم. لكن الرسالة الثانية لم تنشر قط وذلك بفضل تدخل معلمه السابق لانسولو، بوجه الاحتمال.

ومع ذلك فيبدو أن هذا الجدل سيقوي في وعي الشاعر الشاب مشكلة علاقاته مع العالم، ومع بور– روايال، ويحدثه. وقد يكون هذا سمح بالاكتشاف الأدبي الكبير الذي ولدت منه تراجيديا راسين، وسهله.

كان نساك بور– راويال وراهباته يتخيلون في واقع الأمر الحياة كعرض *أمام الله*، وكان المسرح في فرنسا، حتى وصول راسين، عرضاً *أمام البشر* ؛ وكان يكفي أن يجد النتيجة، وأن يكتب للمسرح عرضاً أمام الله، وأن يضيف للمشاهدين البشر المعتادين المشاهد الصامت والخفي الذي سيقلل من شأنهم، ويحل مكانهم ؛ وهكذا ولدت تراجيديا راسين.

---

[1] انظر حول هذا الموضوع لوسيان جولدمان : *مراسلات مارتان دو باركوس*، خوري دير سان سيران.

كان ذلك في عام ١٦٦٦ عندما كتب راسين " رسائل إلى كاتب الهرطقات (البدع) الخيالية " وإلى " المدافعين عنه "، و بين عامي ١٦٦٧ و ١٦٧٠، يمكننا تحديد زمن تمثيل المسرحيات التراجيدية الأولى دون تقلبات واعتراف، ومسرحيات الرفض الأولى (*أندروماك*، و *بريتانيكيس*، و *بيرينيس*). وفي هذه الحقبة، تقع بوجه الاحتمال أيضاً الأبيات الساخرة ضد الموقعين على الصيغة (Formulaire)، بما أن راسين يعوض من بين أعمال أخرى خيانته لأيديولوجية بور ــ رويال بإبداعه الأدبي.

نفسياً، كان راسين يرى أن ثمة توازناً متداولاً في التاريخ الأدبي : توازن الكاتب الذي يعبر في أعماله عن القيم التي لم يحققها في الحياة، وحتى التي خانها حتى، والذي بإمكانه بسبب ذلك أن يحققها كلياً، وبتجانس أقصى في العالم التخييلي والخيالي لإبداعه.

وهكذا، بالتحديد عندما بلغ هذا التوازن، ينفجر الحدث الذي سيقلبه كلياً : صلح الكنيسة عام ١٦٦٩.

إن ما فعله راسين عام ١٦٦١ فردياً، وبنيَّة سيئة، سيقوم به بور - روايال رسمياً، وكليَّاً : المصالحة بين العالم والسلطات. كانت النتائج مزدوجة بالنسبة إلى راسين : فمن ناحية، أصبحت خيانته أقل خطورة، وأقل تفرداً، إذ لم تعد تتناول سوى نقاط تفصيلية (كونه كتب مسرحيات، علاقاته العاطفية، الخ.)، ولكن من ناحية أخرى، ستمتد النية السيئة التي كان يتمتع بها تجاه تنازله إلى التنازل الذي وافقت عليه للتو المجموعة الينسينية كلها. ومن هنا الازدواجية التي استخلصنا في المسرحيات الدرامية الثلاث للحياة الدنيوية التي سيكتبها بعد تراجيديات الرفض.

ومع ذلك، تتبع هذه المسرحيات الدرامية، من *بايزيد* إلى *إيفيجيني*، الأحداث الواقعية بالتدريج. فإذا نظرنا إلى صلح الكنيسة من جهة السلطة،

فإنه لم يكن سوى عنصر لنوع من الاتحاد الداخلي العام [1] ، الموجه لتسهيل الحملة العسكرية الكبيرة التي كان يعدها لويس الرابع عشر : حرب هولندا. إذ تبدأ تلك عام ١٦٧٢، وكان التفوق العسكري للجيش الفرنسي يعلن مسبقاً عن حملة مختصرة ومؤكدة النجاح. وواقع الأمر أن المقاومة المستميتة لهولندا التي قادها غييوم دورانج جعلت منها حرباً طويلة وصعبة، لن تنتهي قبل ١٦٧٨. كذلك، سنرى راسين يقدم للتمثيل تباعاً في عام ١٦٧٢، *بايزيد*، مسرحية البطل الذي يحاول دون أن ينجح أن يعيش في العالم باللجوء إلى التنازل والكذب ؛ وفي عام ١٦٧٣، *ميتريدات*، المسرحية التاريخية التي يمكن فيها تجاوز التناقضات كلها بفضل المهمة التاريخية، والحرب ضد الإمبراطورية، وفي عام ١٦٧٤، *إيفيجيني*، مسرحية حرب تطيلها الآلهة، تصطدم بعواقب من الصعب تجاوزها، لكنها مع ذلك تنتهي بالنصر.

وفي عام ١٦٧٥، في بلد أصابه الفقر بسبب الحرب، تندلع ثورات في بروتانيا وجويانا [2].

ينتج عن هذه الثورات اضطهاد يجر تغييراً في السياسة العامة للسلطة، وسيمتد بعد ذلك من بين الآخرين إلى الينسينيين أنفسهم، وسينتهي صلح الكنيسة.

---

[1] حتى المقالة الهجائية المعادية للملكية مثل : شكاوي البروتستانتيين المضطهدين بقسوة في مملكة فرنسا، كولونيا، ١٦٨٦، تعترف بتخفيف الاضطهاد عام ١٦٦٩. فبعد أن تحدث النص عن الجهود المبذولة لمنع الهجرة، يتابع النص : " لكن هذه الاحتياطات كانت دون جدوى، إذ كان من الأفضل أن يضلل الشعب، والإيمان بأشياء أخرى يمكنها أن تمنحنا بعض أمل بالتخفيف، أو تحجب عنا على الأقل رؤية المخطط الذي كان لدينا. بهذه النية اضطر الملك بواسطة إعلان عام ١٦٦٩ إلى إلغاء بعض القرارات العنيفة التي اعتمدت سابقاً في مجلسه. لكن الأكثر ذكاءً كانوا يعلمون جيداً أن هذا التصرف غير ناتج عن مبدأ حسن، وأنه بعد ذلك تم تنفيذ هذه القرارات نفسها.

[2] " تمر سنوات عديدة يبدو فيها أن الهدوء الذي تتمتع به باريس يمتد إلى المدن الأخرى، أما إذا حصلت بعض الأحداث فلم تكن لها أهمية كبرى. يجب الوصول إلى عام ١٦٧٥ لنلتقي انتفاضتين جديدتين، الأروع خلال هذا الحكم." (ب. كليمان، *تاريخ كولبير*، باريس، ١٨٧٤، الجزء الثاني، ، ص ٢٥٤). وكليمان بالمناسبة، كما نعلم، أحد مؤرخي اللغة الفرنسية النادرين الذي كرس دراسة جدية من أربعين صفحة للانتفاضات الفلاحية أثناء حكم لويس الرابع عشر.

وهكذا تظهر تحفظات راسين مبررة : فقد كان على حق ضد بور - رويال، وكان الأمل في إمكانية العيش في العالم من دون تنازل أساسي وهمياً، وهكذا عدنا بهذا الخصوص إلى نقطة البداية. فبين عامي ١٦٧٥ و ١٦٧٧، سيكتب راسين فيدر التي ستنقل هذه التجربة وهذا الفشل، على الصعيد الأدبي.

وبهذا نفسه، مع ذلك، تختفي النية السيئة تجاه بور - رويال، وضمنياً أدب الرفض، وحتى الأدب باختصار. لن يعود راسين إليه إلا مع *إستير* و *أتالي*، عندما لم تعد الينسينية، وقد أصبحت أرنولدية (تابعة لأرنولد)، تطرح مسألة الرفض، بل مسألة نصر *الدين* في *العالم*، وبعد أن أظهرت الثورة الإنجليزية أن السلطات القائمة ليست أبدية بالضرورة.

ليس ذلك حتماً سوى فرضية، لكننا لا نجدها أكثر جرأة، ولا أقل احتمالية من أغلب الفرضيات التي تكدست في العديد من الدراسات الأخرى التي تعالج حياة راسين ؛ ومع ذلك فقد قدمت الإضافة في الإحاطة بمجموعة من الصلات التي بقيت غامضة حتى السنوات الأخيرة، كما بالأهمية الفريدة التي تمتع بها دائماً بور - رويال في أعمال الشاعر ووعيه.

ومع ذلك، حتى وإن تبين أن هذه الفرضية مغلوطة، فإن العلاقات التي أقيمت انطلاقاً منها بين مسرحيات راسين من جهة ، و فكر مجموعة " أصدقاء بور - رويال " وحياتهم من جهة أخرى فهي مؤكَّدة برأينا، وذلك بمعزل عن كون راسين كان واعياً لذلك أو لا.

ولهذا فنحن نرى أن التحليل الداخلي لمسرح راسين المرسوم في الصفحات السابقة مستقلٌ عن كل فرضية حياتية (بيوغرافية).



الإله الخفي

The Syrian General Organization of Books
www.syrbook.gov.sy
مطابع الهيئة العامة السورية للكتاب - ٢٠١٠

سعر النسخة ٤٢٠ ل.س أو ما يعادلها